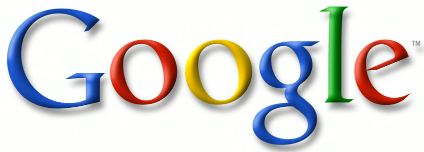
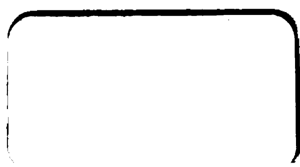

Google



M Moebest

fro

470

Augustinus Redivivus.

Des heiligen Kirchenvaters philosophisches Weltbild.

In Umrissen gezeichnet
nach den Bekenntnissen.

Vom

Verfasser des Spinoza Redivivus.

(Der Philosophischen Weltbibliothek zweiter Band.)

Halle (Saale)
Weltphilosophischer Verlag
1919.

Druck von Gebauer-Schwetschke G. m. b. H., Halle a. S

Dem Andenken
meiner unvergeßlichen Mutter
gewidmet.

Vorwort.

„Suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch auf-

Druckfehler-Verzeichnis.

Seite	3	Zeile	1:		wiederum statt wiederm.
„	30	„	7:		remeavimus statt remavimus.
„	32	„	16:		dem statt den (vor dem Worte „Notariats-Archiv“).
„	33	„	18:		widerlegen statt wiederlegen.
„	35	„	2	von unten:	etwas statt etwa.
„	51	„	14	„ „	fehlt ein l am Anfang der Zeile.
„	53	„	13	„ „	erkennt statt erkennet.
„	60	„	14	„ „	belehrt statt belehren.
„	98	„	1	von oben:	wilden statt wildem.
„	98	„	7	„ „	übertragen statt übergetragen.
„	101	„	14	von unten:	berücksichtigende statt berücksichtigenden.
„	132	„	12	von oben:	Spinozas statt Spinoza.
„	134	„	10	„ „	auf statt an.
„	147	„	10	„ „	, d. h. ein Komma nach „wenigstens“ zusetzen.



Vorwort.

„Suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan."

Dieser Imperativ gilt zwar dem echten Reiche des Geistes, zu dessen Aufschließung er ausgesprochen ist und in dem allein Gott alle Stunden des wachen Menschen regiert. In einem übertragenen Sinne indessen hat dieser pädagogische Imperativ Christi, namentlich in seinem ersten Teile, auch Bedeutung für die philosophische Gedankenwelt als einer theoretischen Vorstufe oder auch als eines praktischen Ersatzes für jenes echte Reich des Geistes.

Auf welchem Wege Spinoza die Menschen suchen lehrt, haben wir im Spinoza Redivivus gesehen. In dem vorliegenden Buche soll gezeigt werden, wie ein anderer Vollender der Philosophie, der heilige Kirchenvater Augustinus, die Welt zum Suchen anleitet. Wie der Spinoza Redivivus ein allererstes Wort über den Philosophen Spinoza war, so ist der Augustinus Redivivus ein solches Wort über den Philosophen Augustinus. Als Philosoph nämlich ist Augustinus bisher ebensowenig verstanden worden wie Spinoza.

Auch dieses Mal ist das Hauptgewicht darauf gelegt worden, daß der zu behandelnde Stoff in einer für den Laien verständlichen Weise dargestellt werde. Denn der sogenannte Laie wird bald Richter über die Philosophie sein müssen.

Anmerkung. Dem Gesichtspunkte größter Verständlichkeit verdankt das Buch seine jetzige, gegen den ursprünglichen Plan veränderte Form. Nach jenem Plane sollte sein philosophischer Inhalt in die Form eines springenden Kommentars der Bekenntnisse gepreßt werden. Doch zeigte sich am Ende, daß damit für den ungelehrten Leser der Zusammenhang des Stoffes etwas verloren zu gehen schien. Deshalb wurde die jetzige Form einer von dem Texte der Bekenntnisse ganz unabhängigen Darstellung gewählt, indem ein fortlaufender Kommentar von Kapitel zu Kapitel für die Zukunft vorbehalten bleibt.

Inhaltsangabe.



Kapitel I.

Menschheitspolitik der Geistesfürsten.

Abschnitt 1.

Grundzüge.

Wer die drei ersten Kapitel des Spinoza Redivivus unbefangen gelesen hat, wird dies nicht ohne eine gewisse Erschütterung über das Schicksal der Menschheit getan haben. Auf der einen Seite unstillbare Sehnsucht derselben nach Philosophie, auf der andern Seite dennoch bisher niemals Erfüllung dieser Sehnsucht. Menschheit und Philosophie sind hiernach wie die zwei Königskinder,

Sie konnten zusammen nicht kommen,
Das Wasser war viel zu tief.

Wie gerufen kommt eine Bestätigung dieses betrüblichen Sachverhalts in dem Neuesten vom Neuen auf diesem Gebiete, dem unlängst, Ende 1917, bei F. A. Brockhaus in Leipzig erschienenen letzten Bande von Paul Deussens Allgemeiner Geschichte der Philosophie unter dem Titel „Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer", wo es auf Seite 1 unter der Überschrift „Die Aufgabe der neueren Philosophie" wie folgt heißt: *„Es bedarf einer Erklärung, warum die Menschheit auch nach allen Aufschlüssen, welche sie der indischen, griechischen und biblischen Weisheit verdankte, und nach den mancherlei Versuchen des Mittelalters, den biblischen Lehrinhalt mit dem Besten, was die Philosophie der Griechen darbot, zu verknüpfen, noch einer weiteren philosophischen Entwickelung bedurfte, ja, wie eine solche Entwickelung nach allem, was man schon besaß, überhaupt noch möglich war"*. Also eine Entschuldigung in optima forma d. h. in bester Form dafür, daß trotz aller voraufgegangenen Bemühungen älterer Zeiten nun doch noch eine sogenannte neuere Philosophie sich anstrengen mußte, um die alte Sache — wie man ergänzt — endlich zu einem befriedigenden

Abschluß zu bringen. Doch mit nichten. Denn am Schlusse des nämlichen Bandes, auf Seite 583, finden wir die folgende unzweideutige Feststellung: *„Noch bleibt uns eine letzte Frage übrig, deren genügende Beantwortung freilich weniger als die irgend einer anderen in unserer Macht steht: Wie wird in dem Willen, dessen Grundcharakter das Hängen am Leben ist, jene ungeheure Wandlung und Abwendung vom Leben bewirkt, aus welcher, wie wir sahen, alle Tugend und Heiligkeit entspringt, und welche, als höchstes und letztes Ziel, einem jeden von uns gesetzt ist? — Da die Kausalität nur die Erscheinungsform der Bejahung des Willens ist, dieser selbst aber außerhalb desselben liegt und mithin frei ist, so wäre als einzige Erklärung auf diese Freiheit des Willens hinzuweisen, welche eben es unmöglich macht, eine Ursache seiner Wendung anzugeben. Aber Freiheit, in diesem Sinne, ist ein rein negativer Begriff, und wenn irgend etwas positiv ist, so ist es sicherlich dasjenige, wovon hier die Rede ist. — Und so sehen wir denn über der wichtigsten aller Fragen einen Schleier ausgebreitet, welchen keine sterbliche Hand jemals heben wird.“* Also eine Bankerotterklärung in optima forma! Denn was nutzt alles andere, wenn die wichtigste Frage, von der praktisch alles andere abhängt, unerledigt bleibt? Nicht bloß Tugend und Heiligkeit sind in Gefahr, sondern es kommen die allergewöhnlichsten Begriffe ins Schwanken, wie Recht und Unrecht und die Folge der Verletzung des ersteren, die Strafe. Wer z. B. dem bestehenden Staate seine Berechtigung bestreitet, wie doch viele vorgeben zu tun, für den versinkt natürlich auch die Berechtigung des Staates, das Recht festzusetzen und zu schützen sowie das Unrecht zu bestrafen, ins Bodenlose, und der muß es sich ohne Murren gefallen lassen, wenn sein Nächster ihn bestiehlt und ausplündert, wo und wie er nur kann. Denn ohne die jeden Einzelnen bezwingende Allgewalt des Staates kann von einem Schutze des Rechts und einer Bestrafung des Unrechts keine Rede sein. Verschwunden wären also, da ein Tugend-Ersatz durch Philosophie fehlte, sogar die allernotwendigsten Begriffe und Einrichtungen. Denn worauf anders als auf Tugend sollte sich Recht und Unrecht gründen, wenn der Zwang durch äußere Gewalt wegfällt? Hierüber müßte Philosophie sich klar werden, wenn sie je daran denkt, wenigstens Begriffe wie Recht und Unrecht von sich aus zu begründen. Vorläufig aber ist sie von solcher Klarheit noch weit entfernt. Ihrem sonstigen Reden und Vorreden nach ist es im Gegenteil gerade mit den Fundamenten

schon jetzt auf das beste bestellt. Beweis dessen wiederm eine Stelle aus jenem Allerneuesten, dies Mal aus dem Vorwort, Seite IX, wo ausgesprochen wird, daß *„endlich in der kantischen Philosophie der ewigen metaphysischen Wahrheit eine feste, für alle Zukunft unerschütterliche Grundlage geschenkt wurde, deren Bedeutung bei seinen nächsten . . . Nachfolgern eine Verdunkelung erlitt, bis es dann dem fast übermenschlichen Genius Schopenhauers gelang, auf dem von Kant gelegten Grunde ein Gebäude ewiger philosophischer Wahrheit aufzurichten, welches im einzelnen der Ergänzung und Berichtigung fähig und bedürftig sein mag, als Ganzes aber nicht veralten kann und bestimmt ist, ein unverlierbares Besitztum der ganzen Menschheit zu werden und zu bleiben"*. Sollte man nicht, wenn man solches hört und liest, für mehr als selbstverständlich halten, daß eine so belobte Philosophie, von Ergänzungen und Berichtigungen abgesehen, beinahe schon alles müßte geleistet haben oder doch jederzeit müßte leisten können, was es an irgendwie Wichtigem für die Menschheit überhaupt zu leisten gibt? Wenigstens fassen die Menschen jenes Reden und Vorreden der Philosophie so auf. Deshalb hat sich der siegreichste Fürst aller Völker und Zeiten für eine solche Leistungsfähigkeit der Kantischen Philosophie und ihres vielgerühmten kategorischen Imperativs persönlich eingesetzt, um seinen Völkern vor dem größten Kampfe der Weltgeschichte damit den letzten Ansporn zu geben. In drei aufeinander folgenden Erlassen vom März 1918 proklamierte er, einmal: *„Die Heldentaten unserer Truppen, die Erfolge unserer großen Feldherren, die bewunderungswürdigen Leistungen der Heimat wurzeln letzten Endes in den sittlichen Kräften — „im kategorischen Imperativ", — die unserem Volke in harter Schule anerzogen sind"*. Sodann: *„Unsern Sieg verdanken wir nicht zum wenigsten den sittlichen und geistigen Kräften, die der große Weise in Königsberg unserem Volke geschenkt hat"*. Und endlich: *„Möchten die geistigen und sittlichen Kräfte, die im Osten die überlegene Masse besiegt haben, sich in allen Kreisen der Heimat immer tiefer bewähren"*. Hier hat ein Herrscher in Kants „kategorischem Imperativ" offenbar nur einen anderen Namen für das ihm selbstverständliche Pflicht- und Ehrgefühl seines deutschen Volkes erblickt. In diesem Ehr- und Pflichtgefühl sind in der Tat, jedermann aus dem Volke verständlich, alle unsere Erfolge fest verankert. Gar sehr aber würde dieses nämliche Volk, bis in seine Spitzen hinauf, sich wundern, wenn es die Erklärung vernähme, die Deussen auf Seite 262 seines Buches jenem anderen Namen beifügt, nämlich

„der kategorische Imperativ ist das Gesetz, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gibt", und wenn ihm dann zu begreifen zugemutet würde, wie aus solcher Quelle alle seine Erfolge hervorgeflossen seien.

So ferne stehen sich in Wahrheit heute noch Philosophie und Menschheit.

Und doch suchen beide einander.

Wie Menschen die Philosophie suchen, zeigt außer dem schon angeführten noch ein zweites Beispiel, das ebenfalls an Kant anknüpft und sich in der Kant-Gesellschaft abspielte. An dem Himmel dieser Gesellschaft glänzten zwei gleich hell leuchtende Sterne der gelehrten Wissenschaft: Der eine der Begründer der Marburger philosophischen Schule, Professor Dr. Hermann Cohen, nach dem Zeugnisse des anderen „eine der ehrwürdigsten Gestalten des modernen Judentums", und sodann dieser andere selbst, Professor Bruno Bauch zu Jena. In dem beschränkten Kreise dieser Gesellschaft hat ein politisches Vorgefecht zwischen Deutschtum und Judentum stattgefunden, indem sich jede der Parteien der kantischen Philosophie zu dem Zwecke bediente, um ihre Position in dem bevorstehenden internationalen Großkampfe zwischen Semitismus und Antisemitismus durch die Autorität des vermeintlich größten aller Philosophen zu verbessern. Der Ausgang des Gefechtes interessiert hier nicht, ebensowenig die Frage, welche der Parteien Kant mit besserem Rechte für sich in Anspruch nimmt. Genug, daß auch dieser Fall die immer heißer werdende Beanspruchung der Philosophie durch die ringende Menschheit beweist.

Aber nicht nur die Menschheit ist es, die sich zur Gemeinschaft mit der Philosophie drängt. Auch umgekehrt suchte und sucht die Philosophie sich in die Angelegenheiten der Menschheit hineinzumischen. Auf Seite 106 des Spinoza Redivivus lernten wir die Absicht kennen, in der Kant zum Schutze des christlichen Offenbarungsglaubens das Gebäude seiner Transzendentalphilosophie aufgerichtet hat: *„Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"*. Genau 130 Jahre später gesteht auch die allerneueste Philosophie wieder ein, daß ihr letztes Trachten sich auf dasselbe Ziel richtet. Nachdem Paul Deussen auf den ersten Blättern seines Vorwortes berichtet hat, was Philosophie bisher alles durch ihn geleistet habe, fährt er auf Seite VIII fort: *„Nach Bewältigung dieser Aufgabe gewann ich in den Jahren 1911—1913 freie Hand, um meine Kräfte der für mich endgültigen Lösung einer mich von*

Jugend an beschäftigenden und quälenden Frage zu widmen, der Frage, wie es möglich ist, der historischen und naturwissenschaftlichen Forschung alles, was sie fordern kann, rückhaltlos einzuräumen und dennoch den nicht weniger berechtigten Ansprüchen des religiösen Gemütes volle Befriedigung zu verschaffen, welches, nach meiner Überzeugung, nur möglich ist auf dem Boden des von Kant begründeten, aber erst von Schopenhauer in seiner Bedeutung erkannten und in seinen Konsequenzen fortentwickelten transzendentalen Idealismus". Das soll nach diesem Zeugnis die nämliche Transzendentalphilosophie geleistet haben, der es nach dem Zeugnis des Spinoza Redivivus noch nicht einmal gelungen ist, mit ihrem ureigensten Mittel der Normalanschauung oder der Anschauung a priori ein ganz ordinäres Dreieck zu konstruieren, aber wirklich zu konstruieren, und nicht bloß, wie auch Kinder es tun, mit drei Kreuz- und Querstrichen einfach hinzuhauen? Paul Deussen sagt es. Aber welcher urteilsfähige Laie wird es ihm noch glauben? Hilfsbereitschaft ist schön und gut. Aber unsere Pfarrer sind es, die uns sagen müssen, ob Kant und Philosophen wie Paul Deussen durch derlei Mittel dem krankenden Offenbarungsglauben wirklich aufgeholfen haben. Zu erkennen wenigstens ist davon für uns nichts. Das sollte man eingestehen und damit zugleich die Wirkungslosigkeit der Glaubensgeheimnisse dieser Philosophie, anstatt ihr noch nach 130 Jahren einen Erfolg zu attestieren, den Kant selbst jetzt als ehrlicher Mann würde in Abrede stellen müssen.

Also auch mit dieser Einmischung der Philosophie in die Angelegenheiten der Menschheit ist es noch nichts. Und so müßte es jeder anderen vorläufig auch ergehen. Denn zu einer fruchtbaren Verbindung zwischen Philosophie und Menschheit kann es so lange nicht kommen, als beide nicht, zuerst für sich und dann auch für einander, reif geworden sind. Ehe aber einerseits die Menschheit sich noch nicht in ihrem Zusammenhange erlebt und als lebendiges Ganzes zu fühlen begonnen hat und ehe andererseits die bisherige Philosophie ihr im ersten Kapitel des Spinoza Redivivus geschildertes Schicksal noch nicht überwunden hat, fehlt der Philosophie noch ihr natürliches Anwendungsgebiet, das die ganze Menschheit ist, und der Menschheit noch das Bedürfnis nach wahrer Philosophie.

Das ist der Grund, welcher die Vollender der Philosophie, „die Geistesfürsten", daran hinderte, die Ergebnisse ihres Denkens ohne weiteres aus ihrer Hand zu geben.

Doch, wie echte Fürsten zugleich von landesväterlicher Liebe zu ihren Landeskindern erfüllt sind, so sind auch jene Geistesfürsten zu der Menschheit von einer ganz anderen Liebe erfüllt als die Philosophen gewöhnlichen Schlages. Von diesen pflegt keiner aus Liebe zur Menschheit Zurückhaltung zu üben. Wenn er sein „System“ fertig hat, so verkündet er es, wie die Henne ihr gelegtes Ei, und damit glaubt er in die Unsterblichkeit eingegangen zu sein. Die Philosophie, die er verkündet, ist deshalb auch nur seine eigene Philosophie. Die Geistesfürsten dagegen wissen, daß es nicht ihre eigenen Gedanken sind, die sie gedacht haben, sondern die Gedanken, die in jedes Menschen Brust ruhen und dort zur gegebenen Zeit nur wach gerufen werden müssen. Brüder und Schwestern sind ihnen die übrigen Menschen und nicht, wie z. B. dem „fast übermenschlichen Genius Schopenhauers“, nur verächtliche Fabrikware der Natur. Jene Liebe vergönnt der Menschheit die hohe Freude am Miterringen des ihr zugedachten neuen Besitzes und das Viele für Herz und Sinn, was damit zusammenhängt. Die nämliche Liebe will gewisse Eröffnungen, die bitter sind, so lange hinausschieben, bis die reif gewordene Menschheit nicht nur den Schmerz davon empfinde, sondern zugleich etwas damit anzufangen verstehe. So wirken, um die Zurückhaltung der Geistesfürsten zu erklären, außer jenem ersten Motive, das gleichsam die unerbittliche Staatsraison darstellt, noch zwei weitere Motive mit, die auch uns mit Liebe zu den Meistern des Gedankens, zugleich aber mit der Überzeugung erfüllen müssen, daß eine Philosophie, welche nichts weiter zu sein begehrt, als die Entfaltung unseres ureigensten Geistes, unmöglich so abstruses Zeug sein könne, als welches noch ein Mann wie Goethe sie von sich abgewehrt hat. (Vgl. Spinoza Redivivus Seite 12.)

Also sagen und doch nicht sagen. Zum Finden hinlegen und doch verbergen! Nicht sagen und verbergen für die Zeit, da sie selbst zwar leben, aber noch nicht herrschen. Finden lassen und sagen zu einer Zeit, da sie zwar nicht mehr leben, dafür aber herrschen werden.

Wann wird dies sein? Wann werden diese Herren ihre Regierung antreten? Soll der Eintritt der Bedingungen hierfür nur vom Zufall d. h. von äußeren Umständen abhängen, die menschlicher Beeinflussung entzogen sind?

Was die von Seiten der Menschheit zu erfüllende Bedingung anbetrifft, so ist die letztere Frage im wesentlichen zu bejahen. Aber gerade von dieser Seite her scheint der „Zufall“ jetzt sein Werk vollbracht zu haben. Denn sicherlich an den Schmerzen des

Weltkrieges hat die Menschheit sich als Einheit zu fühlen wenigstens angefangen.

Was dagegen die von der bisher sogenannten Philosophie zu erfüllende Bedingung anbetrifft, so haben sich die Geistesfürsten für den Fall, daß erst einmal die Menschheit ihre Bedingung erfüllt haben werde, ganz kurzen Prozeß vorbehalten. Denn ein so gewaltiges neues Erleben der Menschheit muß auch neue geistige Bedürfnisse hervortreiben und diese drängen ebenso ungestüm nach Befriedigung wie die Lebensbedürfnisse der einzelnen. Sollte da erst gewartet werden müssen, bis die alte Philosophie oder die sie vertretende gelehrte Wissenschaft auch nur ihr eigenes Unvermögen eingestanden hat? Die Selbstzufriedenheit, an der sie krankt und von der auch ein Teil der Zitate aus dem Deussen'schen Buche von neuem Zeugnis ablegt, ist bisher noch niemals erschüttert worden, so oft ihr der Ungrund derselben im Laufe der Zeiten auch vorgehalten worden ist. Unter solchen Umständen haben die vorausschauenden Meister des Gedankens die Wege zu der neuen Philosophie nicht nur dem beschränkten Kreise der gelehrten Wissenschaft, sondern jedermann eröffnet und bereitet, der dafür Interesse, Unbefangenheit und Aufmerksamkeit mitbringt. Interesse, um an den Stoff überhaupt erst einmal heranzutreten, Unbefangenheit, um ihn nicht, beeinflußt durch vorher Eingelerntes, anders zu sehen, als er sich ohne dieses darstellt, und Aufmerksamkeit, um sich nichts entgehen zu lassen, was sich gesunder Urteilskraft als Gegenstand der Betrachtung aufdrängt.

Daß man mit diesen Eigenschaften auch als sogenannter Laie weiter kommt, wie die gelehrte Wissenschaft mit ihrer Voreingenommenheit, soll zur Ermutigung des Lesers an einem Beispiel gezeigt werden, das an die — nachzulesende — Beilage 2 des Spinoza Redivivus anknüpft. In der dort herausgehobenen Korrespondenz zwischen Albert Burgh und Spinoza handelt es sich um ein gewiß auffälliges Wort des Letzteren. Die entscheidende Stelle lautet: me rogas, quomodo sciam, meam Philosophiam optimam esse inter illas omnes, quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur, aut unquam imposterum docebuntur? quod profecto longe meliori jure te rogare possum. Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, *sed veram me intelligere scio.* Quomodo autem id sciam, si roges; respondebo, eodem modo ac tu scis, tres Angulos Trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi,

d. h.: *„Du fragst mich, wie ich wissen könne, daß meine Philosophie die beste sei unter allen, die in der Welt jemals gelehrt worden sind, jetzt noch gelehrt werden oder in Zukunft jemals werden gelehrt werden? Dasselbe könnte wahrlich mit weit besserem Rechte ich Dich fragen. Denn ich für meine Person beanspruche nicht, die beste Philosophie gefunden zu haben, wohl aber weiß ich, daß ich die wahre erkenne. Und wenn Du mich jetzt fragen solltest, wie ich dies wisse, so antworte ich, auf dieselbe Weise, wie Du weißt, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind; und daß dies eine völlig ausreichende Antwort ist, wird jedermann zugeben, der nur ein gesundes Hirn hat und nicht von unreinen Geistern träumt, welche uns nichtwahre Gedanken einflößen, die trotzdem den wahren ähnlich sind.“* Die hier allein interessierende Behauptung Spinozas, wonach er auch wisse, daß seine Philosophie wahr sei, ist von der gelehrten Wissenschaft für nichts weiter gehalten worden wie für den vielleicht etwas seltsamen oder starken Ausdruck der subjektiven Ansicht Spinozas über seine eigene Philosophie, wie ja auch andere Philosophen ihren Überzeugungen von der Richtigkeit ihrer Philosophie unverhohlen Ausdruck verliehen haben. Mit solchen Äußerungen wurde das Wort Spinozas auf eine Stufe gestellt und damit war es abgetan. Und doch handelt es sich hier um etwas, was Spinoza gerade an dieser Stelle zum Finden so hingelegt hatte, daß es nicht nur aufgenommen, obenhin besehen und wieder weggelegt werden, also gleichsam in der staubigen Registratur philosophischer Antiquitäten verschwinden sollte, sondern daß es sich dem unbefangenen Sinn zur näheren Untersuchung geradezu aufdrängen mußte. Von anderen Momenten zu solcher Nötigung abgesehen, sei nur folgendes angeführt. Albert Burgh wollte mit seiner Frage offenbar den ganzen Mann aus den Angeln heben, von dem ein solches Wort schon früher gesprochen worden war. Der Meister aber erteilt zuerst in voller Ruhe dem früheren Schüler einen Verweis über die Vermischung der Begriffe gut und wahr. Dann wiederholt und unterstreicht er sein Wort. Und endlich schafft er das Verständnis dafür durch den bloßen Hinweis auf ein dem Schüler bekannt gewordenes Wahrheitsmodell. Wenn er dabei statt der im 4. Kapitel des Spinoza Redivivus behandelten Kreis- oder Kugelfigur das Dreiecksbeispiel auswählt, so tut er dies, weil Albert Burgh in seinem Unterricht bei Spinoza auch schon das Dreieck in derselben Weise hatte konstruieren lernen wie den Kreis oder die Kugel, d. h. weil er in dieser Beziehung als Schüler Spinozas schon weiter vorgeschritten war als

über ein Jahrhundert später selbst Kant und noch heute die gelehrte Wissenschaft, die beide es immer noch nicht zu einer von Schopenhauer so genannten Normalanschauung des Dreiecks gebracht haben d. h. zu einer von Kant sogenannten Anschauung a priori oder reinen Anschauung dieser Figur. (Vergleiche Spinoza Redivivus Seite 83 ff.) Spinoza hätte also ebenso gut sagen können: „wie Du weißt, daß die Radien eines Kreises oder die Perpendikel einer Kugel einander gleich sind". Wer nämlich nunmehr so liest und damit ebenfalls, wie Burgh, ein Wahrheitsmodell vor Augen gestellt bekommt, auch der weiß nunmehr, daß diese Gedanken über den Kreis und die Kugel wahr sind, oder, was dasselbe ist, daß er ihre Wahrheit erkenne, ebenso wie er, aus derselben Quelle, zugleich weiß, daß das nämliche bei jedem ebenso wahren Gedanken der Fall sein muß, so daß sich hieraus ohne weiteres der allgemeine Satz loslöst, daß, wer immer einen wahren Gedanken habe, auch zugleich wisse, daß er einen wahren Gedanken habe, ein Satz, der eines Beweises ebensowenig bedarf wie der wahre Gedanke selbst. Wenn also Spinoza sagt, er wisse, daß seine Philosophie wahr sei, oder, daß er die wahre erkenne, so ist dies nur ein einzelner Anwendungsfall des eben gefundenen allgemeinen Satzes und besagt nichts anderes, als daß seine Philosophie aus ebenso wahren Gedanken bestehe, wie die Mathematik in seinem Sinne d. h. mit Entstehungsgedanken wie z. B. denen des Kreises, der Kugel, des Dreiecks. Der Unterschied zwischen diesem objektiven Sinne des hier in Rede stehenden Spinozawortes und jenem schwächlichen subjektiven, den ihm die gelehrte Wissenschaft bisher allein verliehen hat, springt in die Augen. Er gipfelt in dem allgemeinen Satze, wonach ein jeder, der einen wahren Gedanken habe, dies notwendig auch zugleich wissen müsse.

Hiermit hat der Leser einen Fundamentalsatz der Philosophie Spinozas selbst entdeckt, und auf diesen Fundamentalsatz mußte stoßen, wer das von Spinoza absichtsvoll hingelegte Wort nicht bloß oberflächlich besah, sondern, gemäß der Weisung des Meisters, unter dem Gesichtspunkte des vor Augen gerückten Wahrheitsmodells einer aufmerksamen Untersuchung würdigte. Wer in Spinozas Schriften auch nur geblättert hat, wird bemerkt haben, daß derselbe auf diesen Fundamentalsatz in den allerverschiedensten Wendungen immer wieder zurückkommt und hinweist und daß er, wie auch die oben mitgeteilte Briefstelle zeigt, nicht glimpflich mit denjenigen verfährt, welche diesen Satz nicht kennen oder beachten, obwohl sie ihn als Leute, die Philosophen sein wollen, wohl kennen und beachten

müßten. Er selbst hat den Satz im 2. Teile seiner Ethik zwar als 43. Lehrsatz ausgesprochen, im Scholium d. h. in der Anmerkung dazu aber zum Ausdruck gebracht, daß es sich um einen selbstverständlichen, keines Beweises bedürftigen Satz, also um ein sogenanntes Axiom oder um einen fundamentalen Grundsatz handele. Der 43. Lehrsatz lautet: Qui veram ideam habet simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare, d. h.: *„Wer einen wahren Gedanken hat, weiß auch zugleich, daß er einen wahren Gedanken habe und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln“*. In der Anmerkung dazu heißt es: . . . sed notandum, praecedentem Propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest . . . d. h.: *„. . . aber es ist zu bemerken, daß der vorstehende Lehrsatz durch sich selbst genügend einleuchtend ist. Denn jeder, der einen wahren Gedanken hat, weiß, daß ein wahrer Gedanke den höchsten Grad der Gewißheit einschließt; einen wahren Gedanken haben, bedeutet nämlich nichts anderes, als eine Sache in vollkommener und bester Weise erkennen; und hieran kann gesunder Weise niemand zweifeln . . .“* Schon aus diesem wenigen wird der Leser erkennen, welch' erheblicher Einbruch in die seit einem Vierteljahrtausend starre Spinozafront ihm nur deshalb gelungen ist, weil er ein absichtsvoll niedergelegtes Spinozawort mit Unbefangenheit und Aufmerksamkeit betrachtet hat. Welche Einsicht hat er nunmehr nicht nur in jenes Spinozawort, von dem wir ausgingen, sondern auch in die fundamentale Wichtigkeit des Satzes, auf dem es beruht, der seinerseits wiederum zwanglos aus der im 4. Kapitel des Spinoza Redivivus gegebenen Einsicht in die vera und adaequata idea d. h. *in den wahren und Zusammenhangsgedanken hervorgeht!* Auch eine zusammenhängende Kette wahrer Gedanken, wie die vollendete Philosophie selbst, deren Spiegelung sie ist! Und mit diesen Einsichten vergleiche der Leser die Begriffe von „wahr“ und „adäquat“, die heute noch als Erzeugnisse der gelehrten Wissenschaft dem für urteilslos gehaltenen Laien angeboten werden. So heißt es in der dritten verbesserten und vermehrten Auflage (26.—40. Tausend) des im Jahre 1918 bei Alfred Kröner in Leipzig erschienenen Philosophischen Wörterbuches von Dr. Heinrich Schmidt (Jena) unter dem Stichwort „Wahrheit“ auf Seite 266 wie folgt: *„Wahr oder nicht wahr ist nicht ein Gedanke, ein Denkakt an sich (als solcher ist er wirklich); wahr oder falsch*

ist er nur, wenn er auf ein objektives Sein bezogen wird. Wirklich ist auch die Illusion und die Halluzination, wie jedes Phantasieprodukt des metaphysischen oder theologischen Denkens. Wahr im objektiven und eigentlichen Sinn nennen wir ein Denken jedoch nur dann, wenn seine außerindividuellen Komponenten in jedem Individuum mit ähnlichem Ich-Komplex einen seelischen „Inhalt" erzeugen, der mit denselben objektiven Wortsymbolen eindeutig bestimmt bezeichnet wird. Mit dieser Definition ist die Wahrheit dem subjektiven Belieben entzogen und zu einer Angelegenheit der Menschheit gemacht". Am Schluß wird auch ausdrücklich auf die Artikel „Pragmatismus, Irrtum, Wesen" verwiesen. Und auf Seite 8 heißt es unter dem Stichwort „adäquat": *„adäquat, gleichkommend, entsprechend, angemessen. Eine Sinnesempfindung ist adäquat, wenn sie dem sie hervorrufenden Reiz, eine Vorstellung, wenn sie ihrem Gegenstande völlig entspricht; ein Begriff, wenn er das Wesen desselben genau ausdrückt, eine Erkenntnis, wenn sie mit der Beschaffenheit des „Erkannten" vollkommen übereinstimmt".* Weiß der Leser hiernach wirklich, was „wahr" und „adäquat" ist? Sind das nicht Steine statt Brot? Und dabei heißt es in der Ankündigung dieses Werkes: *„Dieses Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke ist nicht nur als Nachschlagewerk gedacht, es will auch als ein philosophisches Taschenbuch betrachtet sein, in dem eine einheitliche Philosophie enthalten ist".* Man lese nach, was über solche Wörterbücher im Spinoza Redivivus auf Seite 5—8 gesagt ist und man wird in den Zitaten aus Dr. Heinrich Schmidts Werk das Gesagte von neuem bestätigt finden.

Abschnitt 2.

Ineinanderwirkungen.

Das im Vorhergehenden gegebene Beispiel für die Wirksamkeit unvoreingenommenen Aufmerkens sollte zugleich den Blick des Lesers für die ersten Gegenstände solcher Aufmerksamkeit schärfen. Denn die nicht unwichtige Frage, worauf in erster Linie zu achten sei, um von irgend einer Seite in den noch verschlossenen Gedankenzusammenhang der wahren Philosophie einzudringen, findet in diesem Beispiele eine gewisse Beantwortung. Darnach ist in erster Linie auf solcherlei zu achten, was aus dem Rahmen des Gewöhnlichen heraus- und dadurch auffällt. Denn gewiß ist es ungewöhnlich und

auffallend, wenn jemand seine eigene Philosophie auch mit Rücksicht auf alle jemals noch in der Zukunft auftretenden Philosophien für die beste oder die wahre erklärt. Wir sind geneigt, einen solchen für närrisch zu halten, da die Zukunft dem Menschen verschlossen ist. Deshalb erscheint im ersten Augenblick das Argument Albert Burghs, daß eine solche Behauptung doch offenbarer nonsens d. h. *Unsinn* sei, verblüffend durchschlagend und erst die Antwort Spinozas und ihre unvoreingenommene Betrachtung löst das Rätsel.

Ein so geschärfter Blick tut insbesondere da not, wo die Vollender der Philosophie nicht im Gewande der Philosophen aufgetreten sind, wo man daher an eine philosophische Auswertung ungewöhnlicher und auffälliger Worte nicht leicht denkt.

Dies ist der Fall bei Augustinus.

Augustinus ist der ganzen Welt als der heilige Augustinus bekannt. Die katholische Kirche verehrt ihn als Heiligen. Sodann ist er in der ganzen Welt als der größte lateinische Kirchenvater bekannt. Der gelehrten Wissenschaft gilt er außerdem als der größte Prediger des Abendlandes in der Väterzeit. Wie sollte man da leicht auf den Gedanken kommen, daß er zu guter Letzt auch noch ein Vollender der Philosophie gewesen ist? In der Tat ist dieser Gedanke in der gelehrten Wissenschaft bisher auch nicht aufgetaucht, was um so weniger verwunderlich ist, als sie bis heute nicht einmal den Begriff der vollendeten Philosophie kennt. Aber auch als Philosophen im gewöhnlichen Sinne d. h. als einen solchen, über den in der philosophischen Registratur ein besonderes Aktenstück anzulegen gewesen wäre, hat die gelehrte Wissenschaft ihn kaum anerkannt. Nur als einen Hochgebildeten hat sie ihn zu einzelnen philosophischen Fragen Stellung nehmen lassen. Um den Leser ins Bild zu setzen, seien einige Urteile gelehrter Männer über Augustinus hier angeführt.

Bischof Egger.

Dr. Augustin Egger, Bischof von St. Gallen, nennt im Vorworte seines Werkes „Der heilige Augustinus“ (Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung zu Kempten und München, 1912) den Kirchenvater „einen Gelehrten“, also nicht einmal einen Philosophen, und bemerkt dann auf Seite 2: „Augustin ist nicht wie irgend ein Philosoph bei irgend einer selbst gebildeten, ihm zusagenden Ansicht stehen geblieben, sondern er ist vorgedrungen bis zur Quelle der ewigen Wahrheit, des ewigen Friedens, zu dem wahren und lebendigen Gott“.

Graf v. Hertling.

Graf von Hertling behandelt zwar in einem besonderen Abschnitte seines bei Kirchheim & Co. in Mainz erschienenen „Augustin“ auch die Philosophie des Kirchenvaters. Aber die Darstellung läßt

erkennen, daß es Augustin weder auf die Herausbildung einer Philosophie um ihrer selbst willen angekommen sei, noch daß er, auch ohne dahingehende ausdrückliche Absicht, eine solche Philosophie tatsächlich zustande gebracht habe. Vielmehr sagt Hertling: „das Entscheidende ist das späterhin ausdrücklich von Augustin Ausgesprochene, daß er sich mit wissenschaftlichen und philosophischen Fragen nur insoweit beschäftige, als dies zur Belehrung der Gläubigen erforderlich sei. Sein spekulatives Interesse war nicht erloschen, aber er betätigte dasselbe nur mehr im Zusammenhange mit Fragen der christlichen Theologie." Und weiter: „Die christliche Philosophie ist ja überhaupt nicht ein solches ursprüngliches und selbständiges Gebilde, wie es die griechische war. Sie konnte es garnicht sein, weil sie eben innerhalb der an griechischer Philosophie herangebildeten antiken Welt entstand. Sie entstand aus dem Bedürfnisse, den vollen Inhalt der Offenbarung, den man den Schriften und der Predigt der Apostel verdankte, in lehrhafter Absicht oder im Kampfe gegen Heiden und Häretiker allseitig zu entwickeln. Dazu mußte man sich eben jener Begriffe und Grundanschauungen bedienen, welche die griechische Philosophie herausgearbeitet und sprachlich festgelegt hatte. Man mußte es, weil man nur so hoffen konnte, von den Gebildeten verstanden zu werden, und man durfte es, weil diese Philosophie der christlichen Lehre ja keineswegs als ein völlig Fremdes und Unvergleichbares gegenüberstand, sondern durch eine unleugbare innere Verwandtschaft mit dieser verbunden war. Clemens von Alexandrien hatte den Satz ausgesprochen, wie das alttestamentliche Gesetz die Juden, so habe die Philosophie die Griechen auf das Christentum vorbereiten sollen. Und schon vorher hatte Justinus Martyr gelehrt, den Menschen sei die Gottesidee angeboren, deshalb sei sie den Christen mit den Heiden gemein; darum sei, wer vernunftgemäß lebe, ein Christ auch außerhalb des Christentums und darum könnten, umgekehrt, die Christen alles, was von anderer Seite Richtiges gesagt worden, als ihr Eigentum in Anspruch nehmen. Ja, man glaubte wohl, eine noch engere Verwandtschaft annehmen zu müssen, und meinte, die in der griechischen Philosophie enthaltenen Wahrheitselemente seien der alttestamentlichen Offenbarung entnommen, Plato habe aus Moses geschöpft. — Auf die Fragen aber, mit denen die Früheren sich befaßt hatten, gab jetzt das Christentum weit bestimmtere und vollständigere Lösungen, als sie je einem der griechischen Weisen aufgegangen waren." Und endlich: „Damit war die Aufgabe der Philosophie selbst eine andere geworden.

Sie hatte nicht erst nach der Auflösung der Probleme zu suchen; diese war ja gegeben. Wohl aber konnte und sollte sie die gegebenen formulieren, verdeutlichen und ihrem vollen Inhalte nach entwickeln helfen. Bediente man sich zu diesem Zwecke der Begriffe und Ausdrucksformen, welche die griechische Spekulation ausgebildet hatte, so konnte es nicht ausbleiben, daß auch diese einen bestimmteren Sinn, eine veränderte Färbung annehmen. Noch mehr freilich mußte dies der Fall sein, wo man sie anwandte, um die alle Vernunft übersteigenden Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung dem Verständnisse näher zu bringen."

Drückt der Bischof Egger den Kirchenlehrer in philosophischer Hinsicht zum bloßen Gelehrten herab, so läßt ihn Graf Hertling zwar noch als Philosophen gelten, aber schließlich doch nur als einen abtrünnigen, der die Philosophie geflissentlich zur Dienerin des Christentums machen will.

R. Eucken. Nichts anderes kann R. Eucken meinen, wenn er Augustin in dem Buche „Die Lebensanschauungen der großen Denker" den einzigen christlichen Philosophen nennt.

A. Harnack. In derselben Richtung schließlich liegt es, wenn A. Harnack in „Augustins Konfessionen" den großen Kirchenmann nur mit Paulus und Luther vergleichen will.

Obwohl Hertling, Eucken und Harnack von Augustinus auch in philosophischer Beziehung gewiß das Beste haben sagen wollen, was sie darüber nur aufbringen konnten, haben sie doch in Wahrheit das Schlechteste von ihm gesagt, was möglich ist, denn sie zeihen ihn der Jagd nach einer Chimäre. Was eine solche Chimäre ist, sagt z. B. Spinoza in einer Anmerkung zum 1. Kapitel des 1. Teils seiner Metaphysischen Gedanken: nota quod nomine Chimaerae hic et in sequentibus intelligatur id, cuius natura apertam involvit contradictionem, d. h.: *„Halte fest, daß unter Chimäre hier und im folgenden dasjenige verstanden werden soll, dessen Natur einen offenen Widerspruch einschließt"*. Für denjenigen, der die Natur oder den Entstehungsgedanken eines Kreises oder einer Kugel kennt, ist z. B. ein viereckiger Kreis eine solche Chimäre, ebenso ein Kreis, dessen Radien, oder eine Kugel, deren Perpendikel nicht alle gleich sind. Denn wer den Kreis oder die Kugel einmal in Gedanken hat entstehen lassen, hat eben dadurch d. h. durch die Art dieser Entstehung den Kreis rund und nicht eckig sowie alle seine Radien und alle Perpendikel der Kugel einander gleich gemacht, so daß etwas hiervon Abweichendes einen offenbaren Widerspruch darstellt. Wenn

nun, wie wir oben gesehen haben, auch die für alle Zeiten vollendete Philosophie, ebenso wie die entsprechende Mathematik, die dann aber nicht die Euklidische sein darf, aus lauter wahren Gedanken besteht, die eben deshalb auch notwendig und gewiß, mit einem Worte also dasjenige sind, was wir ewige Wahrheiten (aeternae veritates), nennen, so folgt daraus, daß es, wie keine christliche Mathematik, so auch keine christliche Philosophie geben kann, sondern immer nur eine und die nämliche wahre Philosophie. Wie daher Albert Burgh oben die Begriffe „wahr" und „gut" durcheinander mischte, so mischen hier Hertling, Eucken und Harnack die Begriffe „wahr" und „christlich" durcheinander. Das „wahr" geht allein auf Wissen, das „christlich" allein auf Glauben. Ein „christliches wahr" im philosophischen Sinne, das notwendige Erzeugnis einer christlichen Philosophie, wäre ein geglaubtes Wissen. (Vergleiche auch die Ausführungen auf Seite 105 f. im Spinoza Redivivus über Wissen und Glauben.)

Indem die gelehrte Wissenschaft den heiligen Kirchenvater Augustinus eine Chimäre, wie es nach dem Gesagten eine christliche Philosophie wäre, zu stande bringen läßt, spielt sie ihm noch schlechter mit wie Spinoza. Was diesem angedichtet worden ist und worüber der Spinoza Redivivus Aufschluß gibt, widerspricht wenigstens nicht der Logik. Was aber Augustinus in philosophischer Beziehung angedichtet wird, ist ein Widerspruch in sich selbst und daher mit Logik unvereinbar. Hiernach ist der Philosoph Augustinus durch den heiligen Kirchenvater Augustinus so völlig überdeckt, daß von ersterem gleichsam nur ein chimärischer Zipfel hervorguckt und daß es, wie schon angedeutet, nicht leicht, ja fast unmöglich sein mußte, in ihm auch einen Vollender der Philosophie zu erkennen.

Sollte daher Augustinus, der dieses sein philosophisches Schicksal voraussah, überhaupt einmal auch als Philosoph zu Worte kommen, so mußte er zuerst auch als ein solcher wieder aufgedeckt werden. Er hatte hierin, wie schon früher bemerkt, eine Schwierigkeit mehr zu überwinden wie Spinoza, der wenigstens von Anfang an als Philosoph gegolten hat. Während man daher bei Spinoza von vornherein alles philosophisch nahm, nahm man bei Augustin von vornherein alles patristisch d. h. als religiös und von dem Kirchenvater als solchem ausgehend. Augustinus mußte daher, um sich, wenn die Zeit da war, auch als Philosoph ans Wort zu bringen, wenigstens eine Spur hinterlassen, die alle kommenden Zeiten hindurch nicht nur gleich frisch, sondern auch den Augen aller gleich offen blieb. Denn

sonst lief er Gefahr, von seinen religiösen Verehrern immer nur mit rein religiösen Augen angesehen zu werden, statt auch von anderen Lesern mit rein weltlichen.

Eine solche Spur nun hinterließ er in seinen Bekenntnissen. Diese mußten, das war klar, solange Menschen lebten, ihre Aufmerksamkeit stets von neuem fesseln und wach erhalten. Damit war gesichert, daß nicht nur religiöse Augen, sondern jederzeit auch die Blicke anderer Menschen auf ihn gerichtet wurden.

Aber diese Blicke konnten auch allzu weltlich sein. Graf von Hertling sagt hierüber in der Einführung zu seiner meisterhaften Übersetzung der bei Herder in Freiburg erschienenen Bekenntnisse des heiligen Augustinus: „Gar mancher, der durch den Titel verlockt darnach griff, hat das Buch nach den ersten Versuchen, in seinen Inhalt einzudringen, überrascht und enttäuscht wieder aus der Hand gelegt. Er dachte vielleicht an ein Gegenstück zu Jean Jaques Rousseaus gleichnamigem Buche, worin der Reiz pikanter Erzählungen durch das fremde Kolorit einer fernen Vergangenheit noch erhöht werde." Dies „gar mancher" Hertlings scheint mir indessen ein Euphemismus zu sein. Sicher ist es gar vielen so ergangen. Doch auch gar vielen von denen, die das Buch zwar ebenfalls nicht als Erbauungsbuch, sondern allein um des großen Mannes willen in die Hand genommen haben, werden damit nicht zu Ende gekommen sein. Der Generalsekretär des Akademischen Bonifatius-Vereins, Dr. Heinrich Weinand, hat es das tränenfeuchteste Buch der aszetischen Literatur genannt und wer dem Buche diesen Charakter von vornherein nachempfindet, dem kann man es schon aus diesem Grunde nicht verargen, wenn er in der Lektüre nicht sehr weit vordringt. Aber auch die zuerst erwähnte Suggestion wird durch diejenigen Bestandteile der Bekenntnisse, die zu jenem Weinandschen Urteile Veranlassung gaben, sehr verstärkt, nämlich, daß es sich bei so viel aszetischen Tränen in der Tat um gar nichts anderes als um lauter religiöse Zwecke handeln könne, selbst wenn hier und da philosophische Gedanken eingestreut sind. Unter solchen Umständen liegt die Vermutung, daß Augustinus es für den geeigneten Leser gerade auf eine philosophische Ausbeute abgesehen habe, in der Tat meilenfern. Derselbe Weinand hat nach einem in der Kölnischen Volkszeitung erschienenen Bericht des Professors Dr. Arnold Rademacher die Bekenntnisse des heiligen Augustinus mit Goethes Faust verglichen. „Beide, so heißt es, sind Selbstbekenntnisse, beide Meisterwerke der Psychologie und der Darstellungskunst, beide in

ihrem Endausgang Lobpreisungen der allsiegenden göttlichen Liebe, ihre Helden sind beide Male Gottsucher, zeitlos in der Verkörperung der höchsten Ziele und Nöte der Menschennatur, unbefriedigt durch die empirische Wirklichkeit und irdische Liebe und Schönheit, zusammentreffend in dem endgültigen Geständnis: Was geringer ist, als Gott, kann dem Menschenherzen nicht genügen. Aber ein tiefgreifender Unterschied besteht: Das erlösende Prinzip ist hier die Gnade von oben, dort der eigene Wille, und während daher dort eine wirkliche Erlösung sich vollzieht, bleibt sie hier nur äußerlich, und so gestaltet sich der Goethesche Faust zur Tragödie des auf sich selbst bauenden Menschentums".

Die Suggestion eines solchen tiefgründigen Abstandes zwischen Augustin und allem, was weltlich ist, also auch der Philosophie, müßte jetzt noch d. h. zu einer Zeit, da die Welt durch ihren Krieg dafür reif geworden sein mag, gerade s e i n e r Philosophie und deren Aufdeckung im Wege stehen, wenn er nicht in eben diesen Bekenntnissen, die trotz allem die Augen immer wieder auf sich ziehen, ein s o starkes Wort aufgepflanzt hätte, daß meine interessierten, unvoreingenommenen und aufmerksamen Leser es nur mit e i n e m Blicke zu streifen brauchen, um davor mindestens ebenso unbedingt Halt zu machen, wie vor dem eben erörterten Spinozawort.

Hier nun wäre Gelegenheit für die gelehrte Wissenschaft gewesen, einen großen Vorzug vor der gebildeten Laienwelt zur Geltung zu bringen, nämlich den, das noch nicht eingeordnete gelehrte Material der Vergangenheit, insonderheit alles dasjenige, was sie selbst noch nicht verstanden hätte, für jedermann so kenntlich zu machen, daß es in die Augen fiele und der Willige sich selber daran versuchen könnte. Aber gar viele Gelehrte sind superbi, worunter Augustinus u. a. auch wissensstolze Menschen versteht, die nicht zugeben, daß sie ebenfalls einmal etwas n i c h t verstehen, und die daher auch Unverstandenes so erklären, als ob sie es verstanden hätten. Untereinander freilich mögen sie oft wie die römischen Vogelschauer sein, die sich gegenseitig zulächeln. Der Laie aber muß ihnen glauben und glaubt ihnen, weil es ja zu ihrem Fache gehört. Ein Beispiel. Derselbe Graf Georg von Hertling, den der Benediktiner Pater Germain Morin in einer Widmung neu entdeckter Schriften des Kirchenvaters den „rastlosen Erforscher des großen Aurelius Augustinus" nennt, hat in seiner einzig schönen Übersetzung der Bekenntnisse von den im ganzen 13 Büchern derselben die letzten drei einfach weggelassen und dies wie folgt begründet: „Daß ich mich mit den zehn Büchern begnügt und die drei letzten Bücher wegge-

lassen habe, welche ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Vorangehenden Betrachtungen über den Schöpfungsbericht der Genesis enthalten, wird man gerechtfertigt finden". Dies, nämlich, daß die drei letzten Bücher mit den zehn vorangehenden „ohne eigentlichen Zusammenhang sind", ist die communis opinio d. h. *die allgemeine Meinung*, welche durch die neue Auflage der im Verlage der Jos. Köselschen Buchhandlung in Kempten und München herausgegebenen und für einen weiteren deutschen Leserkreis bestimmten Bibliothek der Kirchenväter bestätigt wird. Der erste Band der ausgewählten Schriften Augustinus (1911) enthält eine Einleitung aus der Feder des Münchener Universitätsprofessors Dr. Joh. Nepomuk Espenberger. Dieser bezeichnet Augustin als den literarisch fruchtbarsten unter den Kirchenvätern, gibt unter den Buchstaben A bis H eine übersichtliche Klassifikation der schier endlosen Fülle seiner Schriften und sagt von den an die Spitze gestellten Bekenntnissen zuerst auf Seite VIII: „In letzteren (c. 400 abgefaßt) zeigt er in den Büchern 1—9 seine geistige und sittliche Entwickelung, im zehnten seinen damaligen Zustand, und in den drei übrigen beschäftigt er sich mit dem Schöpfungsbericht der Genesis". Dann sagt er am Schlusse von E, nachdem er 16 zum Teil mehrbändige exegetische Werke aufgezählt hat, auf Seite XIV: „Hierher gehören auch noch die drei letzten Bücher der Bekenntnisse, welche sich mit der Genesis beschäftigen". Diese drei letzten Bücher sind also eine exegetische Schrift. Deshalb stehen sie in keinem Zusammenhange mit den Bekenntnissen, dessen letzten Teil sie dennoch bilden. Dieser communis opinio gegenüber möchte ich die unvoreingenommene Aufmerksamkeit meiner Leser in die Schranken rufen, ohne daß sie über mehr gelehrtes Material zu verfügen brauchen, als sich aus dem Vorstehenden von selbst ergibt. Dreierlei wird ihnen nicht glaubhaft sein. Erstens, daß jemand seiner Selbstbiographie ohne Pause eine ganz fremde Materie als Fortsetzung angeschlossen haben sollte. Sodann, daß dies gerade der literarisch fruchtbarste unter den Kirchenvätern getan haben soll, gleichsam als habe er den Anschein erwecken wollen, ein Buch weniger geschrieben zu haben, als er tatsächlich geschrieben hat. Und drittens: Der Leser weiß, daß Zusammenhangslosigkeit die Sünde gegen die vollendete Philosophie ist, deren Geist im Gegenteil der durchgängige Zusammenhang ist d. h. der Zusammenhang jedes Teiles mit dem Ganzen. Hiernach muß die communis opinio irren. Sie kann nicht das Rechte treffen. Die Zusammenhangslosigkeit ist nur eine scheinbare. Dies drängt sich als

Überzeugung auf. Damit aber zugleich eine Frucht dieser unvoreingenommenen Aufmerksamkeit, nämlich die, daß die scheinbare Verquickung der Bekenntnisse mit einem auf den ersten Blick unzusammenhängenden Teile ein um so stärkerer Wink ist, gerade in diesem Teile zu suchen.

Dieser Wink, vor allem dort zu suchen, entbindet vorläufig von der Verpflichtung, den Schein aufzulösen, was indessen, damit sich der Leser immerhin schon jetzt in dieser Beziehung etwas Erklärendes denken könne, wenigstens in der Weise geschehen soll, daß gesagt werde: Die drei letzten Bücher sind in gewissem Sinne die Krönung des ganzen Werkes, indessen nur für denjenigen, der den philosophischen Sinn desselben schon erfaßt hat. Wer diesen Sinn erfaßt hat, wird nach dem uns schon bekannt gewordenen Lehrsatze 43 des 2. Teils der Ethik auch wissen, daß es ihn erfaßt habe. Für den werden die drei Bücher daher zum Probierstein seines Verstehens geworden sein. Der wird aber auch wissen, daß Augustinus darin den Stammbaum der vollendeten Philosophie bis auf Moses heraufgeführt und gleichsam einen Moses Redivivus geschrieben, wie Spinoza einen ebensolchen in seinen Schriften auch angedeutet hat.

Doch dies sei, wie bemerkt, nur beiläufig und zu dem Zwecke erwähnt, damit der Gedankengang des Lesers geschlossen bleiben könne. Für den Zusammenhang unseres Kapitels ergibt sich, daß jedenfalls die gelehrte Wissenschaft es nicht gewesen ist, die uns auf den rechten Weg geführt hat, das dies vielmehr der vorausschauende Geistesfürst selbst war. Er wußte, daß bloße Gelehrsamkeit seine philosophische Denkweise nicht aufdecken würde. Denn zwar hielt sie das gelehrte Material dazu aufgestapelt. Wohl aber fehlte ihr der fruchtbare Gedanke, es zusammenzubringen.

Diese philosophische Denkweise Augustins hätte also, wenn es auf die gelehrte Wissenschaft angekommen wäre, noch weitere anderthalb Jahrtausende in seinen Schriften schlummern können.

Wenn wir jetzt, durch unsere eigene Aufmerksamkeit, zu dem von Augustinus aufgerichteten Zeichen gelangen, so wird die Stelle, an der es aufgerichtet ist, sowie der Umstand, daß es dort ohne jede Einschränkung seiner Bedeutung aufgerichtet ist, uns in der Überzeugung bestärken, daß es sich in der Tat auf das ganze Werk bezieht, dessen Schlußzeichen es ist, und nicht bloß auf einzelne Kapitel, die davon, durch eine auf Nicht-Verstehen beruhende Willkür der gelehrten Wissenschaft, abgetrennt worden sind. So ver-

standen, wird es aber nicht nur meinen Lesern, sondern jetzt vielleicht auch der Wissenschaft den Gedanken aufdrängen, daß schon in den Büchern 1—10 ein Sinn verborgen liegt, der noch nicht aufgedeckt ist und den, nach anderthalb Jahrtausenden, endlich aufzudecken es gelten muß.

Das rätselhafte Schlußzeichen nun lautet: Et hoc intelligere quis hominum dabit homini? Quis angelus angelo? Quis angelus homini? A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur. Amen.

Zu deutsch: *„Und dies zu verstehen, welcher Mensch wird es dem anderen verleihen? Welcher Engel dem anderen? Welcher Engel einem Menschen? Von Dir muß es erbeten, in Dir es gesucht, bei Dir muß angeklopft werden. Dann, nur dann wird es verliehen, nur dann wird es gefunden, nur dann wird aufgetan werden. Amen.“*

Müssen wir nicht vor diesem Worte unbedingt Halt machen? Klingt es nicht noch seltsamer als das Spinozawort, welches so kühn über alle zukünftigen Philosophien hinwegschritt?

Das Spinozawort blieb doch wenigstens auf der Erde. Das Wort des Augustinus aber scheint uns in den Himmel zu versetzen.

Der letztere Umstand könnte, oberflächlich betrachtet, von neuem die mehrerwähnte Suggestion verstärken, als seien es doch wiederum lauter himmlische Dinge und Zwecke, die Augustin allein im Auge habe, und nicht auch irdische, zu denen selbst die vollendete Philosophie immer und ewig gehören wird. Aber dieser Ausdeutung schiebt schon das mit Nachdruck an die Spitze gestellte „intelligere“ einen Riegel vor. Selbst wenn wir dieses intelligere bloß übersetzen, statt verstehen wollten, so finden wir z. B. in dem Kleinen Lateinisch-Deutschen Handwörterbuch von Georges (6. Auflage, Hahnsche Verlagsbuchhandlung in Leipzig) folgendes: „intellego (intelligo), lexi, lectum, ere (inter u. lego), die charakteristischen Merkmale unterscheidend, inne werden, verstehen, I) vermittelst der Sinne und des Verstandes inne werden, merken, verspüren, wahrnehmen, fühlen, empfinden u. dergl.“ (folgen Beispiele in lateinischer Sprache); dann geht es weiter: „mit bloßem Verstande = merken, wahrnehmen, abnehmen, entnehmen, ersehen“ (folgen wieder Beispiele in lateinischer Sprache); dann heißt es: „II) vermittelst des Erkenntnisvermögens etwas inne werden, zur Einsicht von etwas gelangen, einen (deutlichen) Begriff, eine (deutliche) Vorstellung — eine Idee von etwas bekommen oder mit etwas verbinden,

etwas denken, sich denken, vorstellen, einsehen, verstehen, d. h. auch deutsch bald = meinen, bald = wissen" (folgen wieder Beispiele in lateinischer Sprache und weitere Verdeutschungen im Charakter der bisherigen).

Alle diese Verdeutschungen bzw. Übersetzungen stellen sich, wie unter I und II ausdrücklich betont ist, als Äußerungen dessen dar, was wir Sinn, Verstand und Erkenntnisvermögen nennen. Diese sehen wir aber nach Georges als auf irdische Dinge gerichtet an. Ein Verstehen auf Grund oder mittels derselben muß also mindestens auch diese irdische Welt betreffen und nicht allein jene himmlische, in der nach unserer Vorstellung die Engel eine Rolle spielen. Hiernach erledigt schon die bloße Übersetzung des Wortes intelligere jene alte Suggestion, nach der es sich um lauter himmlische Dinge und Zwecke handeln könnte.

Aber offenbar nimmt Augustinus hier dieses intelligere in dem Schlußzeichen gar nicht in der sprachgebräuchlichen Bedeutung, die sich in erster Linie auf die fünf Sinne sowie auf den mit den Wahrnehmungen dieser fünf Sinne operierenden Verstand stützt. Vielmehr scheint er es in einem tieferen Sinne genommen wissen zu wollen, wie keinem entgehen kann, der die Bekenntnisse einschließlich der drei letzten Kapitel auch nur gelesen, wenn auch nicht verstanden hat. Alsdann aber drängt sich uns, die wir das 4. Kapitel des Spinoza Redivivus gelesen haben, und wissen, daß auch Spinoza das Wort intelligere als ein Verstehen im Sinne seines 43. Lehrsatzes gebraucht, sofort der Sinn der idea vera und adaequata auf, d. h. *der Sinn des wahren und Zusammenhangsgedankens*. Denn dieser stellt das Höchste dar, was wir auf diesem Gebiete kennen, also ein Verstehen höchsten Grades, das deshalb auch mit dem höchsten Grade von Gewißheit ausgestattet ist, einer Gewißheit, die, für sich allein betrachtet, nicht bezweifelt werden kann.

Daß Augustinus in seinem geheimnisvollen Schlußzeichen dieses höchste dem Menschengeschlechte erreichbare Verstehen gemeint, sich also mit einem geringeren nicht begnügt haben werde, nehmen wir ohne weiteres an.

Mit solchem Verstehen können wir uns auch Engel untereinander und mit den Menschen in Verbindung denken, zu diesen letzteren gleichsam auf der Leiter solchen Verstehens aus dem Himmel herniedersteigend. Denn diese Art des Verstehens scheint der groben Sinne, die wir Menschen mit den Tieren teilen, entraten zu können.

Vorläufig aber haben die Menschen, wie Augustinus weiß, diese Art des Verstehens noch nicht. So erklärt sich die erste der drei von Augustinus gestellten Fragen, die auch heutzutage noch zu Recht gestellt wird und aus der sich, wenn unsere Deutung zutreffend war, Dreierlei ergibt. Erstens, daß der in den Bekenntnissen verborgen niedergelegte Sinn von Augustinus so eingerichtet oder vorgedacht worden sei, daß er nur in dieser Art des Verstehens von den Menschen nachgedacht werden könne. Zweitens, daß ohne solches Nachdenken der wahre Sinn der Bekenntnisse überhaupt verfehlt werden müsse. Und drittens wieder, daß es auf einen solchen, erst später aufzudeckenden Sinn der Bekenntnisse von vornherein angelegt und abgesehen gewesen sei.

Wir kommen damit zu einer sehr merkwürdigen, aber doch wieder sehr verständlichen Parallele zwischen den Bekenntnissen Augustins und der Philosophie Spinozas. Denn auch von dieser kam der Spinoza Redivivus auf Seite 122 zu dem Schluß: *„Solange diese Philosophie daher nicht nach eben dieser Wissensweise verstanden ist, d. h. also als wahr, gewiß und notwendig, solange ist sie überhaupt nicht verstanden“*.

Wenn aber hier wie dort die idea vera und adaequata d. h. der wahre und Zusammenhangsgedanke das Feld beherrscht, dann handelt es sich, da die nämliche Sache nur einmal wahr, gewiß und notwendig sein kann, in philosophischer Hinsicht nicht mehr bloß um eine Parallele, also um zwei Dinge, sondern um eine vollständige Identität, nämlich in beiden Fällen um die nämliche vollendete Philosophie.

Zu mehr als zu dieser Vermutung brauchte uns eine unbefangene und aufmerksame Betrachtung des Augustinischen Schlußzeichens nicht zu führen. Wir haben daher auch nicht nötig, die volle Bedeutung desselben auszuschöpfen, wenngleich sie bereits angedeutet ist. Die bloße Vermutung genügt in der Lage, in der wir uns befinden, deshalb, weil wir mit Hilfe des Spinoza Redivivus schon jetzt leicht die Probe machen können, ob wir auf dem richtigen Wege sind und weil wir uns dann durch das Ergebnis der Probe weiterleiten lassen können.

Vorher aber sei es gestattet, unsere Vermutung noch aus Augustinus selbst mit einigen Wahrscheinlichkeitsgründen auszustatten, damit der Leser mit größerem Vertrauen an die Probe herangehe. Obgleich Augustinus, ebenso wie Spinoza, persönlich bescheiden, d. h. vor Gott demütig war und obwohl er daher seine geistige

Überlegenheit vor den Zeitgenossen niemals subjektiv hervortreten ließ, sie im Gegenteil nach Möglichkeit immer zurückdrängte, so stand es ihm auf der anderen Seite doch nicht frei, von den ihm durch Gott verliehenen Gaben einer höheren Einsicht und Urteilskraft keinen Gebrauch zu machen. Hieraus folgt, daß er sich zwar, in aller Demut gegen Gott, nur als dessen Werkzeug fühlte, dennoch aber das geistige Abstandsverhältnis zwischen sich und den anderen Menschen wohl kannte. Erst wenn einmal, in nicht allzu ferner Zeit, Augustinus zu den modernsten und von den Gebildeten gelesensten Schriftstellern der ganzen Welt gehören wird, kann sich das wirkliche Maß seiner Größe von eben dieser Welt richtig abheben. Vorher vermag kein Buch über ihn der Allgemeinheit eine zutreffende Vorstellung davon zu übermitteln, da die konkrete Fülle und Spannweite seiner Gedanken, für welche selbst die vollendete Philosophie nur einen Durchgang bildet, sich in einen kleineren Rahmen als den seiner eigenen Schriften nicht einspannen läßt.

Unter solchen Umständen werden wir uns, um einen eigenen Ausdruck Augustins zu gebrauchen, nicht vor der Rute der Grammatiker fürchten, wenn wir dasjenige, was Augustinus von dem Abstandsverhältnis anderer Geistesfürsten sagt, auch auf ihn selber beziehen. Denn jedenfalls wir müssen ihn mit zu den „erleuchteten Geistern“ (inspirati) zählen, als die er nur jene anderen bezeichnet.

Gleich im ersten seiner Vorträge über das Evangelium des heiligen Johannes spricht Augustinus von diesem Abstandsverhältnis der Großen und Kleinen wie folgt: *„Es gehörte nämlich dieser Johannes, teuerste Brüder, zu jenen Bergen, von welchen geschrieben steht: „Empfangen mögen die Berge Frieden für Dein Volk und die Hügel Gerechtigkeit“. Berge sind die hohen Seelen, Hügel sind die kleinen Seelen. Aber deshalb nehmen die Berge den Frieden auf, damit die Hügel die Gerechtigkeit aufnehmen können. Welches ist die Gerechtigkeit, welche die Hügel aufnehmen? Der Glaube, weil „der Gerechte aus dem Glauben lebt“. Jedoch würden die kleineren Seelen den Glauben nicht aufnehmen, wenn nicht die größeren Seelen, welche Berge genannt worden sind, von der Weisheit selbst erleuchtet würden, damit sie den Kleinen zuteilen können, was die Kleinen zu fassen vermögen, und die Hügel aus dem Glauben leben, weil die Berge den Frieden aufnehmen.“* Und weiter in eben diesem Vortrage: *„Die aber den Frieden empfangen haben, um ihn dem Volke zu verkünden, betrachteten die Weisheit selbst, soweit menschlichen Herzen zugänglich war, was weder ein Auge gesehen, noch ein Ohr*

vernommen, noch in eines Menschen Herz gekommen ist". (Ich gebe die Stellen nur in Übersetzung, weil der Urtext zum Verständnis dessen, worauf es hier ankommt, nichts beiträgt. Die Übersetzung rührt von dem ordentlichen Hochschulprofessor Dr. Johannes Specht her und ist der in dem Verlage der Jos. Köselschen Buchhandlung in Kempten und München erschienenen Bibliothek der Kirchenväter entnommen.)

Mit dem Großen ist an dieser Stelle der heilige Johannes gemeint, von dem Augustin in dem 15. Vortrage sagt: „*Nicht fremd ist den Ohren eurer Liebe, daß der Evangelist Johannes wie ein Adler höher fliege, die Dunkelheit der Erde überschreite und das Licht der Wahrheit mit festeren Augen schaue*".

Also der Große kann an den Kleinen nicht unmittelbar abgeben, was er selbst empfangen, sondern muß es zubereiten, der Fassungskraft der Kleinen entsprechend, muß zu ihnen herniedersteigen.

An einer anderen Stelle, im 7. Vortrage, spricht Augustinus davon, wie der Apostel Paulus, auch ein Großer, zu den Kleinen „herniedersteigt", indem er die eigenen Worte desselben 1. Kor. 3, 1 f. folgen läßt: „*Ich konnte zu euch nicht reden als zu Geistigen, sondern als zu Fleischlichen; als kleinen Kindern in Christo habe ich euch Milch zum Trunke gegeben, nicht Speise*".

In diesem Bilde fährt an einer anderen Stelle, im 35. Vortrage, Augustinus selbst wie folgt fort: „*Haltet also diese Dinge auseinander, damit euer Geist im Glauben Christi voranschreite, damit ihr nicht immer Kinder seid, welche die Brüste suchen und die feste Speise verschmähen. Ihr müßt bei der heiligen Mutter, der Kirche Christi, ernährt und der Milch entwöhnt werden und zu festeren Speisen herzutreten, mit dem Geiste, nicht mit dem Magen*".

Diese Stellen, die beliebig vermehrt werden könnten, beziehen sich zwar unmittelbar auf das Glaubensleben. Aber wir werden ein zweites Mal die Rute der Grammatiker nicht fürchten und sie daher auch auf das philosophische Geistesleben beziehen. Dann machen sie, auch für sich allein betrachtet, gewiß plausibel, daß Augustinus seine philosophische Denkweise, wenn er das eigene Zeitalter nicht für reif dazu gehalten hat, in irgend einer Weise verbergen und weiterhin dafür sorgen mußte, nicht nur, daß sie später gesucht und gefunden würden, sondern auch — und dies zuerst — daß eine Ahnung davon, sowie ein Verlangen danach erwachen könnte.

Nachdem diese Ahnung nunmehr jedenfalls durch das eindrucksvolle Schlußzeichen der Bekenntnisse in uns erweckt worden ist, wollen wir ihre Stichhaltigkeit am Spinoza Redivivus nachprüfen und uns durch das Ergebnis dieser Probe weiterführen lassen.

Im Spinoza Redivivus haben wir im 3. Abschnitt des 2. Kapitels den Wink bekommen, durch den Spinoza uns davor warnte, mit den Mitteln der Sprache den Versuch zu machen, der Natur der Dinge d. i. der philosophischen Wahrheit näher kommen zu wollen, da die Sprache kein hierzu geeignetes Werkzeug sei.

Müssen wir nun nicht, wenn auch Augustinus ein Vollender der Philosophie war, diese aber, z. B. nach dem Lehrsatz 43 und der Anmerkung dazu, immer nur wieder ein und dieselbe sein kann, also mit derjenigen Spinozas völlig identisch sein muß, jetzt zu allererst auch von Augustinus eine solche Warnung erwarten, um uns von fruchtlosen Versuchen abzuhalten?

Denn womit anders als den Mitteln der Sprache könnten wir den Versuch, der Wahrheit nahe zu kommen, unternehmen wollen? Sie ist in unseren Augen auch zu diesem Zwecke das Erste, das Selbstverständliche, ja das allein Mögliche. (Vgl. Spinoza Redivivus S. 43 ff.) Sie hat uns, wie wir ohne Zweifel glauben, von Kind auf alles gebracht, was wir an geistigen Schätzen besitzen. Warum sollte sie uns zuletzt nicht auch die Wahrheit bringen können? Auf den Gedanken, daß es anders sein könne, ist die Welt auch in alter Zeit nicht gekommen, so daß Augustinus das der Wahrheitsforschung von vornherein entgegenstehende Haupthindernis ebenso kannte wie Spinoza, dann aber, ebenso wie dieser, es kenntlich machen mußte, um, wenn es im übrigen an der Zeit wäre, zuerst seine Beseitigung anzuregen oder in die Wege zu leiten.

Dieser Erwartung hat Augustinus in der Tat entsprochen. Ein solcher Wink ist uns schon auf Seite 54 f. des Spinoza Redivivus begegnet. Aber das dort behandelte Wort, wie manches ähnliche, vermag zwar mit der ihm beigegebenen Erläuterung schon einen argen Widerstreit, aber noch nicht die absolute philosophische Gegensätzlichkeit der Begriffe Wahrheit und Sprache zum Ausdruck zu bringen. Auf diese aber kam es an. Zwar werden wir, wenn uns erst die Augen völlig geöffnet sind, aus der soeben erwähnten Stelle sowie aus vielen anderen auch die absolute philosophische Gegensätzlichkeit der beiden Begriffe herauslesen. Aber bis dahin und solange es sich immer noch erst um eine Vermutung handelt, auch in Augustinus einen Vollender der Philosophie vor uns zu haben,

deren erste Spuren es nunmehr aufzusuchen gilt, war es doch nötig, diese Gegensätzlichkeit unzweideutiger auszusprechen, wenn auch immerhin noch im Gewande der Bekenntnisse.

Dies ist denn auch geschehen. Und wie das zuerst erwähnte Wort Augustins, das in diesem Kapitel eine Rolle spielt, als Schlußzeichen der Bekenntnisse aufgepflanzt ist, so steht auch das zweite Wort, um das es sich jetzt handelt, an besonderer Stelle, nämlich da, wo der erzählende Teil einen geistig-sittlichen Höhepunkt erreicht, der jedermann aufs tiefste ergreifen und deshalb jedermanns Aufmerksamkeit sicher sein muß. Das Lebenswerk der Mutter, die den Sohn nunmehr im Schoße der Heiligen weiß, ist vollbracht. Beiden öffnen sich für einen Augenblick die Tore auch einer überirdischen Seligkeit. Dann wendet sich die Mutter für immer von dieser Welt, den Sohn als Streiter für die andere zurücklassend.

Es ist das 9. Buch, in welchem die Erzählung diesen Punkt erreicht und in welchem, wie Hertling treffend bemerkt, Augustinus seiner Mutter ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat. Die Hauptaufmerksamkeit richtet sich dabei ganz von selbst auf das im 10. Kapitel berichtete Gespräch, das Augustinus mit Monika wenige Tage vor ihrem Tode geführt hat und welches die hier interessierende Stelle, im Gewande der Bekenntnisse, enthält. Wir geben diese Stelle aus der Übersetzung Hertlings wieder. Sie lautet:

„Wir beide standen allein an ein Fenster gelehnt, welches auf den inneren Garten des Hauses blickte, das uns beherbergte. Überaus lieblich war unsere einsame Unterhaltung. Wir vergaßen, was hinter uns lag, einzig auf das Zukünftige schauend, und im Angesichte der allgegenwärtigen Wahrheit fragten wir uns, welches dereinst jenes ewige Leben der Heiligen sein werde, das da kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gedrungen ist. Wir lechzten aber mit dem Munde unseres Herzens nach den Wassern von oben, strömend aus der Quelle göttlichen Lebens, um von ihnen besprengt nach dem Maße unserer Fassungskraft ein so erhabenes Thema, so gut es gehen mochte, zu betrachten. Als nun die Rede dahin geführt hatte, daß uns keine durch die Sinne vermittelte Ergötzlichkeit, wie groß sie auch sein und in wie hellem Glanze körperlichen Lichtes sie auch erstrahlen möge, neben den Freuden jenes Lebens der Vergleichung, ja selbst nur der Erwähnung wert erschien, da richteten wir unseren Geist empor und unsere Herzen entbrannten und wir durchwandelten stufenweise die gesamte körperliche Welt, und auch den Himmel, von dem aus Sonne, Mond

und Sterne über die Erde leuchten. Und weiter aufsteigend, innerlich bedenkend und miteinander redend und deine Werke bewundernd, gelangten wir zu unserer Seele, aber wir schritten auch über sie hinaus, damit wir zu dem Lande unerschöpflicher Fruchtbarkeit gelangten, wo der Herr ewiglich Israel weidet auf den Gefilden der Wahrheit, wo Leben Vereinigung mit der Weisheit ist, durch welche alles besteht, was ist und was war und was sein wird; sie selbst aber wird nicht sein, sondern sie ist immerdar und wird immer sein, wie sie war; oder vielmehr: gewesen sein und zukünftig sein gilt von ihr nicht, sondern einzig das Sein, weil sie ewig ist. Denn gewesen sein und in Zukunft sein heißt nicht ewig sein. Und während wir von ihr redeten und darnach verlangten, berührten wir sie leise in einer Verzückung des Herzens, und wir seufzten auf und ließen dort gleichsam die Erstlinge unseres Geistes und kehrten zurück zu dem Laute unseres Mundes, wo das Wort beginnt und endet, — wie wäre es vergleichbar Deinem Worte, unserm Herrn, das da nicht altert und in sich verbleibt und alles neu macht? Und wir sprachen: wenn in jemandem die Unruhe des Fleisches schwiege, es schwiegen die Vorstellungen der Erde, des Wassers und der Luft, es schwiege der Himmel und es schwiege in sich die Seele, und ihrer selbst vergessend erhöbe sie sich über sich selbst, es schwiegen die Träume und alle leeren Phantasiegebilde, jede Sprache und jedes Zeichen, und alles, was geschieht, indem es vorübergeht, wenn dies alles in ihm verstummte —, denn wenn jemand hören kann, so sagen diese alle: nicht wir selbst haben uns gemacht, sondern der machte uns, der da bleibt in Ewigkeit. Wenn sie nach diesen Worten wiederum schwiegen, weil sie das Ohr hingerichtet haben auf ihren Schöpfer, und nun er allein spräche, nicht durch jene, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort hörten; nicht mit einer körperlichen Zunge, noch der Stimme eines Engels, noch durch einen Schall aus der Wolke, noch durch Rätsel und Gleichnis, so daß wir ihn selbst, den wir in allem diesen lieben, hörten ohne alles dieses, wie wir uns jetzt ausspannten und in reißendem Gedankenfluge die ewige, alles überdauernde Wahrheit berührten; wenn dies anhielte und jedes andere, so ganz andersartige Schauen verschwände, und diese eine Wahrheit den Beschauer entrückte und an sich zöge und in innerliche Freuden versenkte, so daß, wie für uns dieser eine Augenblick des Erkennens war, so das ewige Leben beschaffen wäre, nach dem wir geseufzt haben: ist das dann nicht, wovon geschrieben steht: „gehe ein in die Freuden Deines Herrn?“ Und wann wird dies geschehen? Dann, wenn wir alle auferstehen, aber nicht alle verwandelt werden?

Solcherlei sagte ich, und wenn auch nicht genau in dieser Weise und mit diesen Worten, so weißt doch Du, o Herr, daß wir an jenem Tage solches miteinander redeten, und unter diesen Reden uns die Welt mit allen ihren Reizen dahinsank. Die Mutter aber erwiderte: mein Sohn, was mich betrifft, so lockt mich nichts mehr in diesem Leben. Ich weiß nicht, was ich hier noch beginnen soll und wozu ich noch hier bin. Von dieser Zeitlichkeit hoffe ich nichts mehr. Was mich wünschen ließ, am Leben zu bleiben, war allein, daß ich hoffte, vor meinem Tode dich als katholischen Christen zu sehen. Reichlicher noch hat dies Gott gewährt, da ich dich zugleich als seinen Diener erblicke, der aller irdischen Glückseligkeit den Rücken gekehrt hat. Was tue ich hier?"

Der wichtige Urtext dieser Stelle im 10. Kapitel des 9. Buches lautet:

Impendente autem die, quo ex hac vita erat exitura, quem diem tu noveras ignorantibus nobis, provenerat (ut credo) procurante te occultis tuis modis, ut ego et ipsa soli staremus incumbentes ad quamdam fenestram, unde hortus intra domum, quae nos habebat, prospectabatur, illic apud ostia Tiberina, ubi remoti a turbis, post longi itineris laborem, instaurabamus nos navigationi. Colloquebamur ergo soli valde dulciter, et praeterita obliviscentes, in ea quae ante sunt extenti, quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit. Sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro adspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus. Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet, in quantalibet luce corporea, prae illius vitae iucundidate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur; erigentes nos ardentiore adfectu in id ipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia, et ipsum coelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc adscendebamus interius cogitando et loquendo, et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras, et transcendimus eas ut adtingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Isreal in aeternum veritatis pabulo, et ubi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt, et quae futura sunt; et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper; quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, adtigimus

eam modice toto ictu cordis, et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus, et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile Verbo tuo, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate, atque innovanti omnia? Dicebamus ergo: si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aëris, sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat, et transeat se non se cogitando; sileant omnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum, et quidquid transeundo fit, si cui sileat omnino; quoniam, si quis audiat, dicunt haec omnia: non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum. His dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus, non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis, neque per vocem angeli, nec per sonitum nubis, nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos, et rapida cogitatione adtigimus aeternam sapientiam super omnia manentem; si continuetur hoc, et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspiravimus; nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui? (Matth. 25, 21.) Et istud quando? An cum omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur? Dicebam talia, et si non isto modo et his verbis, tamen, Domine, tu scis, quod illo die cum talia loqueremur, et mundus iste nobis inter verba vilesceret cum omnibus delectationibus suis, tunc ait illa: „Fili, quantum ad me adtinet, nulla iam re delector in hac vita. Quid hic faciam adhuc, et cur hic sim nescio, iam consumta spe huius saeculi. Unum erat, propter quod in hac vita aliquantum immorari cupiebam, ut te Christianum catholicum viderem, priusquam morerer. Cumulatius hoc mihi Deus meus praestitit, ut te etiam contemta felicitate terrena servum eius videam. Quid hic facio?"

Auf eine ins einzelne gehende Erläuterung dieser Stelle, deren religiöse Poesie der Übersetzer zwar wohl empfunden hat, deren philosophisches Verständnis aber weder ihm noch sonst einem der gelehrten Herren bis jetzt aufgegangen ist, brauche ich mich hier nicht einzulassen. Sie ist auch zur Zeit noch unmöglich, da alle Voraussetzungen dazu im Verständnis der Leser noch fehlen. Doch dasjenige, was die Stelle hier allein ergeben sollte, nämlich die absolute Gegensätzlichkeit von Wahrheit und Sprache, wird dem unbefangenen und aufmerksamen Leser trotzdem nicht entgangen sein.

Wenn sie nicht mit ganz so dürren Worten, wie von Spinoza, ausgesprochen ist, so ist hieran, wie schon bemerkt, auch die Einkleidung in das Gewand der Bekenntnisse schuld. Immerhin tritt sie deutlich genug hervor, z. B. da, wo Mutter und Sohn von der beseligenden Höhe ewiger Wahrheit (aeterna veritas) zu den Lauten des Mundes, in denen das Wort der Sprache Anfang und Ende hat, zurückkehren (et remavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur). Hier wie überall erscheint die Sprache des Fleisches (lingua carnis) als das der Wahrheit Entgegengesetzteste, zu dem man überhaupt gelangen kann.

Einmal aufmerksam geworden, könnte die gelehrte Registratur zahlreiche Parallelstellen liefern.

Gleich im Anfang des nächsten, des 10. Buches der Bekenntnisse, behandelt Augustinus denselben Gegensatz, und zwar in einer gewissen Steigerung erst undeutlicher und dann deutlicher. Nachdem er zuerst das Psalmenwort 51,8 angeschlagen hat, das von der Wahrheit handelt, die im Verborgenen liege und die Gott den Sänger doch wissen lasse, und dann mit diesem Psalmenaccord das Johanneswort 3,21 verbunden hat qui facit eam (sc. veritatem), venit ad lucem, d. h. *„wer sie (die Wahrheit) tut, kommt an das Licht“*, fährt er von sich selber aus so fort: Volo eam facere in corde meo coram te in confessione; in stilo autem meo coram multis testibus, d. h. *„Ich will die lautere Wahrheit kundtun vor Dir im Bekennen; in meiner sonstigen Ausdrucksweise aber vor so vielen Zeugen“*. Der Leser merkt die unverkennbare Antithese d. h. den gewollten Gegensatz, in dem hier das Kundtun der lauteren Wahrheit einerseits vor Gott und andererseits vor den Menschen steht, vor Gott in confessione d. h. *im Bekennen*, in stilo autem meo d. h. *„in meiner sonstigen Ausdrucksweise“* aber vor so vielen Zeugen, nämlich vor allen den Menschen, die seine Bekenntnisse lesen würden. Gott liest vom Grunde der Seele ab, was dort bekannt werden will, gleichgiltig, welchen Ausdruck durch Worte dies Bekennen gefunden hat. Zu den Vielen aber läßt sich nur durch Worte sprechen. Diese Worte aber können die Wahrheit nicht erreichen. Dies ist der Sinn der soeben erörterten — undeutlicheren — Stelle, wie auch aus Spinoza Redivivus Seite 54 und 55 unzweideutig hervorgeht. Undeutlicher nenne ich diese Stelle deshalb, weil wir zu ihrem Verständnis etwas ergänzen müssen, was wir anderswoher entnehmen. Die deutlichere Stelle, welche den Gegensatz der undeutlicheren noch steigert, folgt dieser auf dem Fuße. In ihr gelangt zum Ausdruck, daß das Kund-

Tun der Wahrheit im Bekennen *„nicht durch die Sprache des Fleisches und durch Worte"* (verbis linguae et vocibus) *„vor sich gehe"* (agi), an die es gleichwohl, wie wir gesehen haben, unter Menschen gebunden bleibt, *„sondern durch die Sprache der Seele und durch das Gangwerk der Gedanken, welches Dein Ohr vernimmt"* (sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua). Hier ist der Gegensatz von Wahrheit und Sprache auf das deutlichste ausgesprochen, ohne daß wir zum Verständnis desselben anderswoher etwas zu ergänzen hätten. Der Hoheit der Wahrheit steht hier die Niedrigkeit der Sprache (humilitas linguae) unmittelbar gegenüber.

Daß die Wahrheit, die Augustinus, soweit er philosophisch spricht, im Auge hat, die Wahrheit des intelligere d. h. des Verstehens in dem weiter oben erörterten Sinne ist, ergibt sich aus zahlreichen Stellen, die der gelehrten Wissenschaft bekannt sein könnten. Eine dieser Stellen, im 6. Kapitel des 3. Buches, behandelt die Zeit, da Augustinus sich der Wahrheit noch nicht in dieser Weise des Verstehens genähert hatte, sondern da er sie noch mit den Augen des Leibes und der Sinne d. h. mit der Sprache suchte: cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare voluisti belluis, sed secundum sensum carnis quaererem d. h. *„als ich Dich noch nicht in der Weise des Verstehens suchte, durch die Du mir einen Vorzug vor den Tieren geben wolltest, sondern mit den Sinnen des Leibes"* (vgl. auch Spinoza Redivivus S. 115 und vorher). Eine andere Stelle, inmitten des an philosophischem Gehalt überreichen 1. Buches, am Schlusse des 6. Kapitels: Quid ad me si quis non intelligat?, die Hertling wie folgt übersetzt: *„Was kümmert es mich, wenn jemand nicht zu folgen vermöchte?"* So viel Resignation in einem bloßen Erbauungsbuche? Bei einem Manne, welcher der gelehrten Wissenschaft, wie Seite 17 bemerkt ist, auch als der größte Prediger des Abendlandes in der klassischen Väterzeit gilt? Der also das Wort in der höchsten Vollendung müßte beherrschen können? Statt dessen ein glatter Verzicht auf das Verständnis derer, zu denen er spricht? Nein! Nur ein vorläufiger Verzicht auf das — philosophische — Verstehen im Sinne des intelligere, das nur wahre und Zusammenhangs-Gedanken kennt.

Diesen Gebrauch des lateinischen Wortes intelligere hat später Spinoza festgehalten, weil er ihn bereits durch einen Vollender der Philosophie, der nach der nämlichen Regel, wie er selbst, die Sprache zu philosophischen Zwecken handhabte, als eingeführt ansah, ebenso wie Spinoza aus dem nämlichen Grunde manchen anderen

Wortes philosophischen Gebrauch durch Augustinus festgehalten hat, z. B. den des Wortes imaginatio, gewöhnlich mit „Einbildung“ übersetzt, das bei Augustinus und Spinoza den unüberbrückbaren Gegensatz des intelligere zum Ausdruck bringt und eben deshalb auch die Sprache als Teilstück der „Einbildung“ (pars imaginationis) mit einschließt. Der in der Anmerkung zur Vorrede vorbehaltene Kommentar zur den Bekenntnissen wird noch viele solcher Beispiele und damit einen ebenso interessanten wie lehrreichen Einblick in die Technik der Handhabung der Sprache zu philosophischen Zwecken liefern.

Eine immerhin mögliche Frage, nämlich die, ob denn Spinoza den Augustinus und namentlich dessen Bekenntnisse überhaupt gekannt habe, wird im Ernste nicht gestellt werden. Der hochragende Berg Augustinus war immer und an allen Orten zu sehen, wie er auch in Zukunft immer und an allen Orten zu sehen sein wird. Aber abgesehen hiervon führt das zweite Inventar über den Nachlaß Spinozas vom 2. März 1677 (aus den Notariats-Archiv im Haag) nach den wollenen Gegenständen und der Wäsche auch die „Brocken“ d. h. Bücher auf, und unter Nr. 17 der „Folianten“: eine Epitome Augustini operum omnium aus dem Jahre 1539 d. h. einen Auszug aus allen Werken Augustins, in dem auch die Bekenntnisse gewiß nicht gefehlt haben werden.

Geistesfürsten unter einander verständigen sich ganz anders und viel schneller als andere Sterbliche. Aus Wenigem wissen sie von einander viel, ja alles, da der kleinste Ausschnitt aus dem Gedankenkreise des anderen genügt, um darin den eigenen, der ja identisch sein muß, wiederzuerkennen. So erkennen sie auch der Vorgänger besondere Lagen, in denen diese ihr Gedankenwerk aufbauen und zurücklassen mußten. Sie erkennen, wie demgemäß nach der besonderen eigenen Lage zu verfahren, wie Früheres zu benutzen, wie darauf, wenn auch nicht immer mit Worten, hinzuweisen sei, so daß auch auf diesem Felde, wenn die Zeit reif ist, getrenntes Marschieren nur das vereinte Schlagen vorbereitet hat.

Abschnitt 3.

Experimente.

Fanden wir im vorigen Abschnitt, was Augustinus uns in allererster Linie zum Suchen und Finden hingelegt hat, nämlich erstens, daß in den Bekenntnissen auch eine Philosophie verborgen sei und zweitens, daß diese Philosophie als erkenntnismäßige Wahrheit mit

der Sprache nicht nur in irgendeinem Widerstreite, sondern in einem unüberbrückbaren Gegensatze stehe, in einem Gegensatze also gerade zu dem, woran sie als Mittel der äußeren Darstellung gleichwohl für immer gebunden erscheint, so bestarren wir von neuem den Widerspruch, der uns schon in Spinoza Redivivus ergriffen hatte und aus dem uns dieser den Ausweg durch ein Wahrheitsmodell zeigte, das wir wohl, für sich allein betrachtet, ganz gut verstehen, dessen Anwendbarkeit auf andere als mathematische Dinge uns aber noch nicht einleuchtet.

Das Staunen hat uns, so scheint es, wie es seine Art ist, der weiteren Überlegung beraubt. Denn wie könnten wir sonst einen mit Rücksicht auf die bisherige Geltung der Sprache so unglaubwürdigen Widerspruch hinnehmen, ohne sogleich mit den Mitteln, die das Wahrheitsmodell selbst uns aufdrängte, die naheliegende Probe auf's Exempel zu machen, nämlich, ob sich wirklich ein in Spinozas Sinne wahrer Gedanke durch Worte nicht wiedergeben lasse, um, je nach dem Ausfall der Probe, den behaupteten Widerspruch sofort durch die Tat zu wiederlegen, oder aber, wenn dies nicht anging, wenigstens ein klares Bild darüber zugewinnen, wie sich dieser Widerspruch im Einzelfalle praktisch darstellt und auswirkt? Denn bisher war er nur allgemein ausgesprochen, so daß wir uns ein solches Bild schwerlich gemacht haben. Vielleicht dachten wir mit der gelehrten Wissenschaft, daß ein Mal kein Mal sei, und was daher nur der Spinoza Redivivus sage, sei noch nicht zwingend genug, um darauf einzugehen. Jetzt sagt es aber auch der Augustinus Redivivus. Wird die gelehrte Wissenschaft nunmehr vielleicht mit Mephisto sprechen: „Du mußt es dreimal sagen"? Es sei! Wir unsererseits wollen das Versäumte jedenfalls schon nach der zweiten Erinnerung nachholen.

Die im 4. Kapitel des Spinoza Redivivus vorgeführten, den Kreis und die Kugel betreffenden Entstehungsgedanken geben in philosophischer Beziehung zwar nur Wahrheitsmodelle, immerhin aber in diesen Modellen wahre Gedanken (ideae verae), und zwar die ersten, die wir in diesem Lehrgang kennen gelernt haben und die auf lange noch auch die einzigen bleiben werden. Von ihrer Wahrheit sind wir auch gemäß dem 43. Lehrsatze des 2. Teils der Ethik, sowie gemäß der Anmerkung dazu völlig durchdrungen, da wir mit diesen Gedanken selbst ohne weiteres zugleich um ihre Wahrheit wissen. — Erstes Experiment.

Läßt sich nun — das ist das erste Experiment — die in den beiden Modellen verkörperte Wahrheit, wonach die Radien des Kreises

und der Kugel je einander gleich sind, auch ohne Hinsehen auf die gedankliche Entstehung dieser wahren Gedanken, mit Worten der Sprache so aussprechen, daß sie keines Beweises bedarf, sondern ohne weiteres d. h. von selbst, also allein vermöge jener Worte der Sprache, einleuchte? Denn gerade diese Art des Vonselbst- und ohne Beweise-Einleuchtens ist ihr Merkmal. Bei einem solchen Versuche ist aber darauf zu achten, daß die Worte nur in einem Sinne gebraucht werden, den ihnen die Sprache verliehen hat oder verleihen kann, mag im übrigen ein noch so großer Bedeutungswandel herauskommen. Denn nur innerhalb dieser Grenzen bleiben die Worte das, was man unter der Sprache versteht und auch hier zu verstehen hat.

Spinoza seinerseits hätte die Frage des Experimentes verneint, da sich für ihn die Unmöglichkeit ihrer Bejahung schon aus der Natur der Sprache ergab, die uns indessen noch unbekannt ist. Er hat sich in diesem Punkte auch niemals auf den Sprachstandpunkt herabgelassen, was er sonst wohl bisweilen tat, um von hier aus für dieses oder jenes Erklärungen zu geben, die mittels der Sprache wenigstens im Bilde begriffen werden konnten. Die — mathematische oder philosophische — Wahrheit so zu erklären, hat er niemals versucht. Vielmehr dienten ihm zu diesem Zwecke durchweg nur die der Mathematik entnommenen Wahrheitsmodelle. Ja, er verpönte sogar im strengen philosophischen Sinne den allgemeinen Begriff „Wahrheit" überhaupt und ließ nur den einzelnen wahren Gedanken (idea vera) als solchen gelten. Schon in den Metaphysischen Gedanken, Teil 1 Kapitel 6, heißt es in dieser Beziehung: si quaeras, quid sit veritas praeter veram ideam, quaere etiam, quit sit albedo praeter corpus album; eodem enim modo se habent ad invicem, d. h. *„Wenn du fragst, was die Wahrheit anderes sei, als der einzelne wahre Gedanke, so mußt du auch fragen, was das Weiße anderes sei, als der einzelne weiße Gegenstand; denn beide Begriffe verhalten sich auf dieselbe Weise zu einander."*

Dagegen gibt Spinoza, in dem nämlichen Kapitel, von der Idea Vera und zugleich von der Idea Falsa eine Beschreibung wieder, die bei den Vulgär-Philosophen im Schwange war. Die Stelle lautet: quare Idea Vera dicitur illa, quae nobis ostendit rem, ut in se; Falsa vero, quae nobis ostendit rem aliter, quam revera est, d. h. nach der im Verlage von Felix Meiner in Leipzig erschienenen Übersetzung des Dr. Arthur Buchenau: *„Deshalb heißt diejenige Idee wahr, welche uns die Sache so zeigt, wie sie an sich ist, und falsch die, welche uns die Sache anders zeigt, als sie wirklich*

ist". Doch diese Beschreibung, über die ich hier jedes kritische Wort ersparen kann, fällt deshalb nicht unter das gegenwärtige Experiment, weil jene Vulgär-Philosophen unter ihrer Idea Vera nicht dasselbe verstanden haben, wie Spinoza unter der seinigen, so daß ihre Beschreibung auch keine Antwort auf die Frage enthalten kann, ob Spinozas vera idea damit richtig wiedergegeben ist.

Vielmehr bleibt es dabei, daß der Leser dieses erste Experiment für sich allein anstellen muß.

Zweites Experiment.

Doch bei einem zweiten Experiment kann ihm Spinoza helfen. Wenn dieser nämlich auch, wie mehrfach betont, die Idea Vera d. h. den wahren Gedanken als solchen nicht beschrieben, sondern statt dessen nur immer auf das mathematische Modell verwiesen hat, so hat er doch einige Eigenschaften des wahren Gedankens beschrieben. Die ursprüngliche Fragestellung ändert sich dadurch in ihrem Wesen nicht, sondern richtet sich nur, statt auf den wahren Gedanken selbst, auf diese oder jene Eigenschaft desselben. Sie lautet dann: Läßt sich diese oder jene Eigenschaft der in den Modellgedanken verkörperten wahren Gedanken, wonach die Radien des Kreises und der Kugel je einander gleich sind, auch ohne Hinsehung auf die Entstehung dieser wahren Gedanken, mit Worten der Sprache so aussprechen, daß sie keines Beweises bedürfen, sondern ohne weiteres d. h. von selbst, also allein vermöge jener Worte der Sprache, einleuchten?

Eine der am häufigsten von Spinoza hervorgehobenen Eigenschaften des wahren Gedankens ist die Übereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande. Wegen ihrer Wichtigkeit erhebt er sie sogar zum Axiom d. h. zum Grundsatz und zwar gleich im Anfange der Ethik, weil er mit diesem Grundsatze z. B. schon im 6. Lehrsatze des ersten Teils operiert. Dieser Grundsatz lautet: Idea vera debet cum suo ideato convenire, d. h. — Hier setzt das zweite Experiment ein.

Wenn es der Leser recht besieht, so muß er, um dieses Experiment durchzuführen und die gestellte Frage zu beantworten, für die Dauer des Experimentes ein Wissen wieder ausschalten, das ihm nunmehr bereits fest innewohnt, nämlich die Gedanken an die Entstehung des Kreises und der Kugel selbst. Denn diese — vorläufig einzigen — Entstehungsgedanken bilden gerade dasjenige, von dem er, nach der Fassung und Forderung der Frage, durchaus absehen soll. Er muß also fingieren, etwa nicht zu wissen, was er doch im Gegenteil weiß. Ob er diese Fiktion so durchführen kann,

daß er von jenem, ihr nicht nur entgegengesetzten, sondern auch notwendig allgegenwärtigen, weil seiner Natur nach unvergeßlichen Wissen nichts in den Stoff mit hinüberträgt, mit dem allein er experimentieren soll, erscheint mehr als zweifelhaft.

Unter solchen Umständen wird er dankbar sein, wenn das Experiment vor seinen Augen Fachgelehrte durchführen, die einerseits von solchen Entstehungsmodellen noch nichts wissen und sie daher bei ihren Versuchen, das Axiom rein sprachlich zu erfassen, nicht erst auszuschalten brauchen, und denen andererseits, eben wegen ihrer Fachgelehrsamkeit, die höchste Kunst zuzutrauen ist, der Sprache auf diesem Gebiete alle Ausdrucksfähigkeit abzuringen, deren sie überhaupt fähig ist.

Ich gebe daher im Folgenden erst einige Übersetzungen von solchen Fachgelehrten.

Kuno Fischer. Der berühmte Philosophieprofessor Kuno Fischer übersetzt in seinem in Karl Winters Universitäts-Buchhandlung in Heidelberg erschienenen Werke „Spinozas Leben, Werke und Lehre", in der 4. Auflage auf Seite 340, wie folgt: *„Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand (ideat) übereinstimmen."*

Otto Baensch. Otto Baensch im 92. Bande der bei Felix Meiner in Leipzig erscheinenden philosophischen Bibliothek wie folgt: *„Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen."*

J. Stern. Genau ebenso übersetzt J. Stern in der Reklam-Ausgabe seiner Ethik.

Berthold Auerbach. Berthold Auerbach: *„Eine richtige Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen."*

Georg Henry Lewes. Der Übersetzer der „Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte" des englischen Philosophen Georg Henry Lewes sagt: *„Ein wahrer Gedanke muß mit seinem Gegenstande übereinstimmen"*.

Ein unbekannter Übersetzer aus dem Jahre 1796 überträgt: *„Eine wahre Vorstellung (Idea) muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen"*.

Wir haben also: die oder eine wahre Idee, eine richtige Idee, ein wahrer Gedanke, eine wahre Vorstellung muß mit ihrem Gegenstande oder Ideat übereinstimmen. Das sind die deutschen Worte, die uns von den genannten Gelehrten anstelle der lateinischen, von Spinoza selbst gebrauchten, zum Verständnis des Axioms gereicht werden.

Bleiben wir nun zuerst dabei, n i c h t auf unsere Modelle hinzusehen, die, wie wir wissen, vorläufig zugleich die beiden einzigen

wahren Gedanken sind, über die wir verfügen können, so bleibt uns der Sinn der von Spinoza in dem Axiom beschriebenen Eigenschaft wahrer Gedanken vollkommen verschlossen. Denn bei den uns gereichten Worten vermögen wir uns deshalb nichts zu denken, weil wir erstens nicht wissen, was eine „Idee", ein „Gedanke", eine „Vorstellung" ist, ferner nicht, was wir unter dem „Gegenstande" dieser drei Unbekannten verstehen sollen, und endlich nicht, was das „Zusammenkommen" jener drei Unbekannten mit der vierten, und gar das „muß" dieses Zusammenkommens zu bedeuten hat. (Vgl. Spinoza Redivivus S. 5 ff. im 2. Abschnitt des 1. Kapitel).

Sehen wir dagegen jetzt auf die Modelle hin, so offenbaren uns diese allein, d. h. ohne Worte, den Sinn des Axioms. Darnach sind mit den Entstehungsgedanken des Kreises und der Kugel die Sätze von den Radien und Perpendikeln von selbst und zugleich gegeben, sobald die Gestaltung der Figuren in Gedanken vollendet ist. Der Entstehungsgedanke als solcher hat sie in ein und derselben Denkhandlung zusammen entstehen lassen und hält sie so für immer vereinigt. Wird diese Entstehung gedacht, dann ist auch der Satz von den Radien oder Perpendikeln da. Wird sie nicht gedacht, dann sucht man auch vergeblich nach diesem von selbst einleuchtenden Satze. Dieser Satz ist nichts anderes als ein Gedachtes jenes Entstehungsgedankens, weshalb Spinoza von idea das Verbum ideare bildet und dieses Gedachte mit dessen Partizipium passivi als ideatum bezeichnet.

Alles dies lesen wir von dem Modell nur ab (vgl. Spinoza Redivivus S. 56—57). Es sind im Grunde nur Nachzeichnungen und Bilder dessen, was das Modell vorzeigt, und zwar nachgebildet in einem der Sache fremden und widerstrebenden Material, nämlich in der Sprache, denn diese ist nicht dazu da, der fortlaufenden Gestaltung wahrer Gedanken zu folgen. Was vermag auch z. B. das Wort convenire d. h. „zusammenkommen" in unserem Falle zu besagen? Wenn zwei oder mehrere einzelne Gegenstände der Sinneswahrnehmung sich nahekommen, oder gar berühren, dann kommen sie im Sinne der Sprache zusammen. Wenn Spinoza dies Wort gleichwohl gebraucht, um jenes „Von-selbst-und-zugleich-Gegeben-sein" wahrer Gedanken und ihres Gedachten, also z. B. der Sätze von den Radien und Perpendikeln und des Entstehungsgedankens des Kreises und der Kugel, zum Ausdruck zu bringen, so sieht ein jeder jetzt wohl, daß das Wort zu diesem Dienste nur gepreßt ist und ein jeder sieht auch, wie sich die Handhabung der uns aus dem Spinoza Redi-

vivus theoretisch bekannten Sprachverwendungstechnik in der Praxis vollzieht. Dem Worte fehlt zwar alles, um dem Gedanken, der hier in Frage steht, Ausdruck zu verleihen; aber es drückt doch wenigstens ein sinnliches Nahekommen oder Berühren aus, also ein gewisses „zusammen", das immerhin, als ein Schimmer des gedanklichen Zusammenhanges, diesen zum mindesten andeuten kann. Insofern ist es zu seinem Dienste am wenigsten untauglich, und schreckt davor nach dem Ausdrucke Spinozas noch am wenigsten zurück.

Ist dies alles klar, so ist auch klar, daß man einen wahren Gedanken durch das Mittel der Sprache niemals kennen lernen oder erstmalig erkennen, sondern immer nur wieder-erkennen kann, wenn man ihn anderswoher schon kennt.

Die Sprache muß also dem wahren Gedanken gegenüber darauf verzichten, seine Bekanntschaft irgend jemandem zu vermitteln, und ist daher unfähig, sich für solche Vermittlung jemals eine Maklerprovision zu verdienen.

Sonst muß man erst den Sinn der Worte kennen, um das in die Worte Gekleidete zu verstehen. Hier dagegen muß man erst den Sinn des in die Worte Gekleideten verstehen, ehe man den Sinn der Worte selbst verstehen kann. Dort holt sich das Mitgeteilte seinen Sinn von den Worten. Hier holt sich das Wort seinen Sinn von dem Mitgeteilten. In der Tat eine auf den ersten Blick sehr seltsame, meinem Leser aber nunmehr auch sehr verständliche Erscheinung.

Das zweite Experiment hat also nicht nur den auf den ersten Blick so widerspruchsvoll erscheinenden Gegensatz zwischen Wahrheit und Sprache bestätigt, sondern auch ein anschaulich Bild davon geliefert, wie dieser Gegensatz sich im Einzelfalle praktisch auswirkt, und wie ihm seitens der Darsteller wahrer Philosophie mit einer besonderen, uns theoretisch schon im Spinoza Redivivus bekannt gewordenen Wortverwendungstechnik begegnet werden muß. Mit dieser auschaulichen Einsicht in die mangelnde Reichweite der Sprache hat der Leser ein Wissen erworben, welches ihm in der Folge vieles aufhellen wird, was bisher dunkel war.

So weiß er z. B. sogleich, was scire, d. h. „Wissen" im Sinne wahrer Philosophie, bedeutet und was daher auch Augustinus und Spinoza im philosophischen Sinne allein darunter verstanden haben. Es deckt sich vollständig mit vera idea, d. h. *dem wahren Gedanken*, dessen hervorstechendste Eigenschaft (proprietas) eben die convenientia

ideae cum suo ideato d. h. *der Zusammenhang des Gedankens mit seinem gedachten Gegenstande ist.* Deshalb, also um dies anzudeuten, gebraucht z. B. Spinoza häufig die Wendung vere scire, d. h. so wissen, wie es der wahre Gedanke verlangt und auch in sich schließt.

Mit dieser ersten Eigenschaft des wahren Gedankens hängen als gleichsam mit seiner Struktur, die ihn nolens volens zum wahren macht, auch seine übrigen Eigenschaften zusammen, die ebenso, wie die erste, von jedem wahren Gedanken als von seinem Modelle nur abgelesen, nicht aber ohne solches Hinsehen darauf, mit Worten der Sprache auch beschrieben werden können.

Um dies zu zeigen, lassen wir uns auch ein drittes und viertes Experiment nicht verdrießen.

Schon im 4. Kapitel des Spinoza Redivivus haben wir zwei weitere Eigenschaften der vera idea d. h. *des wahren Gedankens* kennen gelernt, nämlich seine Gewißheit und seine Notwendigkeit.

Die Gewißheit hat Spinoza z. B. im 2. Kapitel des 2. Teiles seiner Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen wahre Wohlfahrt wie folgt beschrieben: Mar klaare Kennisse noemen wy dat, 't welk niet en is door overtuyging van reden mar door en gevoelen en genieten van de zaake zelve, en gaat de andere verre te boven, d. h. — hier beginnt wieder das Experiment. An einer anderen Stelle, in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstehens, sagt er: modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo, d. h. — und an einer dritten Stelle endlich, bald im Anfang des 1. Kapitel des Theologisch-Politischen Traktats, spricht er davon, daß wir alles, was wir in der Weise wahrer Gedanken wissen, höheren Ortes her zudiktiert erhalten, und zwar (jetzt folgen die Worte, auf die es uns hier allein ankommt): Non quidem verbis, sed modo longe excellentiore. . . ., ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est, d. h. — Drittes Experiment.

Ich lasse erst wieder fremde Übersetzungen folgen, deren Urhebern unser Wahrheitsmodell noch unbekannt ist, und die daher, wiederum ohne Hinsehung darauf, die drei Beispielstellen nur mit Worten der Sprache erfassen.

So wird die erste Stelle im 91. Bande der schon erwähnten philosophischen Bibliothek von dem Professor C. Schaarschmidt wie folgt übersetzt: *„Klare Erkenntnis aber nennen wir diejenige, welche nicht durch vernunftgemäße Überzeugung, sondern durch Gefühl und Genuß der Dinge selbst geschieht: sie geht den anderen (Erkenntnisarten) weit vor“.*

J. Stern. Die dritte Stelle, die ich hier, der besseren Gegenüberstellung willen, gleich auf die erste folgen lasse, wird von J. Stern in der Reclam-Ausgabe so übersetzt: *„Nicht zwar mit Worten, sondern auf eine Weise, die viel besser ist . . ., wie ohne Zweifel jeder an sich selbst erfahren hat, der die überzeugende Kraft der Vernunft gefühlt hat"*.

Berthold Auerbach. Die nämliche Stelle übersetzt Berthold Auerbach wie folgt: *„Nicht eben durch Worte, sondern auf eine weit vortrefflichere Art . . ., wie ein jeder, der die Gewißheit der Vernunft gekostet, ohne Zweifel an sich selbst erfahren hat"*.

J. H. von Kirchmann. Die zweite Stelle endlich wird z. B. von J. H. v. Kirchmann im Heft 199, 120 der früher im Verlage von Georg Weiß in Heidelberg erschienenen philosophischen Bibliothek so übersetzt: *„Die Weise, in der man den seienden Inhalt empfindet, ist die Gewißheit selbst"*.

Karl Gebhard. Von Karl Gebhard im 95. Bande der bei Felix Meiner in Leipzig erscheinenden philosophischen Bibliothek so: *„Die Art, wie wir das formale Sein (essentia formalis) empfinden, ist die Gewißheit selbst"*.

Bleiben wir nun zuerst wieder dabei, n i c h t auf unsere Modelle hinzusehen, so bleibt uns auch hier wiederum der Sinn der von Spinoza beschriebenen Eigenschaft, diesmal der Gewißheit wahrer Gedanken, verschlossen. Denn wiederum vermögen wir uns bei den gereichten Worten deshalb nichts zu denken, weil wir nicht wissen, was wir darunter verstehen sollen. Was z. B. ist „vernunftgemäße Überzeugung"? Kann eine „Überzeugung" in dem Sinne, den die Sprache damit verbunden wissen will, anders als „vernunftgemäß" sein? Vielleicht soll die Überzeugung aus G l a u b e n den Gegensatz bilden. Aber Glauben beruht auf Gefühl, und die Überzeugung „durch Gefühl und Genuß der Dinge selbst" soll nach der Übersetzung doch gerade den V o r z u g vor jener „vernunftgemäßen" haben. So wird es auch in der zweiten Stelle von Stern und Auerbach ausdrücklich übersetzt. Dann hätte Spinoza die Gewißheit, einmal auf „Gefühl und Genuß der Dinge" im Gegensatz zur „vernunftgemäßen Überzeugung" und ein anderes Mal gerade auf dieses Gegensätzliche gegründet. Weiter: kann die überzeugende Kraft der Vernunft wiederum in dem Sinne, den die Sprache damit verbunden wissen will, n i c h t durch Worte vermittelt werden? Machen nicht im Leben meistens durch W o r t e die Menschen die überzeugende Kraft ihrer Vernunft geltend? Wenn die Worte so gebraucht werden, wie die Übersetzer es offenbar tun, nämlich mit dem Anspruche, auch den Sinn des in die Worte Gekleideten zu vermitteln, so haben

sie im vorliegenden Falle diesen Zweck verfehlt, da ein solcher Sinn nicht erhellt. Dies ergibt besonders auch die zweite Stelle. Was heißt „seiender Inhalt“ und was „den seienden Inhalt empfinden“? Und was heißt „das formale Sein“ und was wiederum „das formale Sein empfinden?“

Sehen wir dagegen jetzt wieder auf die Modelle hin, so wird alles klar.

Dann heißt die dritte Stelle, um mit ihr den Anfang zu machen: „*Nicht durch Vermittlung von Worten der Sprache, sondern auf eine weit vorzüglichere Art . . ., wie jeder, der die Gewißheit des Verstehens schon einmal gekostet hat, ohne Zweifel bei sich selbst erfahren haben wird*“.

Spinoza beruft sich also, statt mit Worten zu beschreiben, unmittelbar auf das Modell eines wahren Gedankens selbst und auf die höchstsubjektive Empfindung, die der so Denkende dabei hat, die, wie der Leser zugeben wird, ganz und gar nicht mit Worten zu beschreiben ist, eine Empfindung, deren Inhalt eine Gewißheit ist, für die kein Superlativ zu hoch wäre.

Den Nagel auf den Kopf trifft daher, wie nunmehr jeder Leser wiederum zugeben wird, die zweite Stelle, welche so zu lauten hat: „*Die Art und Weise, in der wir die Gestaltung (z. B. des Kreises oder der Kugel in unseren Modellgedanken) empfinden, ist nichts anderes als die Gewißheit selbst*“, d. h. gleichsam in höchst eigener Person. Also etwas höchst Subjektives, für das jedes Wort, ehe es verstanden wird, sein Modell im eigenen Innern aufsuchen muß. Wer diese Empfindung in seinem eigenen Innern noch nicht geschmeckt hat, das will sagen, wer noch niemals einen wahren Gedanken gehabt hat, der kann nie und nimmer wissen, was es besagt. Deshalb lautet endlich die erste Stelle: „*Aber wahre Erkenntnis nennen wir diejenige, die nicht bloß auf logischer Überzeugung beruht, sondern durch Empfinden und Genießen der Sache selbst vor sich geht, und die den übrigen (Erkenntnisarten) weit vorzuziehen ist*“. Daß Spinoza die bloß logische Überzeugung nicht für die höchste hält, haben wir schon im 4. Kapitel des Spinoza Redivivus gesehen. Gegen Schluß des 3. Kapitel dortselbst haben wir auch gesehen, daß die Grundlage der Logik noch unbekannt ist, so daß der logischen Überzeugung bis jetzt nur der Wert eines festen Glaubens zukommt. Darauf, wie Spinoza das Problem gelöst hat, kommt es hier nicht an, da der Leser jedenfalls zugeben wird, daß eine höhere Gewißheit als diejenige, die der wahre Gedanke einschließt,

von ihm nicht gedacht werden kann, so daß ihr gegenüber auch die logische vorläufig zurückstehen muß, und eben diese Gewißheit höchsten Grades ist es, von der er in der holländischen Stelle sagt, daß sie in dem Empfinden und Genießen der Sache selbst bestehe. Auch diese Stelle war und ist solange nicht zu verstehen, als man nicht das Modell eines wahren Gedankens vor Augen nimmt und daraus abliest, daß die „Sache", die empfunden und genossen wird, das Gedachte selbst ist.

Ändern wir jetzt abermals die Richtung unseres Blickes und wenden wir uns von dem Modellgedanken, der uns den Sinn der Worte Spinozas ablesen ließ und auf diese Weise erschlossen hat, wiederum den Worten der Übersetzung zu, so werden wir jetzt, nachdem uns das Modell über die Sache belehrt hat, sogar aus diesen von den Übersetzern selbst nicht verstandenen Worten den Sinn Spinozas zu entdecken vermögen, wenn wir dabei nur den Charakter des Modells als Denkhandlung im Auge behalten, deren Inhalt und Ziel nichts anderes sein kann, als die Erzeugung — wahrer — Gedanken. Aber ob dem Leser dies nun glückt oder nicht, jedenfalls kommt für wahre Gedanken, also insbesondere für die entscheidenden Begriffe einer Philosophie, die nur aus solchen besteht, auf die sprachliche Bedeutung der Worte nicht viel an. Denn der Sprachsinn der Worte, einschließlich seiner geschichtlichen Entwicklung und des darin erlittenen Bedeutungswandels, hat, wie nochmals ausgesprochen sei, für den Schöpfer und die Darstellung wahrer Philosophie nur insoweit Bedeutung, als in diesem Sprachsinn irgend ein Bestandteil, wie das „zusammen" (con) in dem Wort „zusammenkommen" (convenire), enthalten ist, worin der philosophische Sinn, wenn auch nur im Bilde, irgendwie widerschimmert. Dieser Schimmer oder Anklang erschöpft das philosophische Interesse des Darstellers an dem ganzen Worte und wird für ihn Veranlassung, gerade dieses Wort als Zeichen für die gemeinte Sache zu verwenden. Wer also nicht schon vorher die Sache hat, kann aus den Worten nichts herauslesen, wie ja auch unsere bisherigen Experimente zeigten, daß die Übersetzer nichts daraus herausgelesen haben. Aus dem Gesagten folgt aber weiter, daß die Sprachverwendungstechnik in jeder Sprache grundsätzlich eine andere sein wird, je nach dem verschiedenen Charakter dieser Sprachen, die ihre Worte und den Sinn derselben nicht in der nämlichen Weise ausgebaut haben. In dieser Beziehung ist die Verschiedenheit der Sprachverwendungstechnik Spinozas beim Gebrauche der holländischen

und lateinischen Sprache reich an Aufschlüssen. Augustinus schrieb nur lateinisch. Diese Sprache hatte schon damals, also etwa um das Jahr 400 nach Christi Geburt, im Anschluß an die griechische Philosophie, auch eine reiche philosophische Entwicklung hinter sich, die alle Begriffe in einem bestimmten Sinne schon fest gemacht hatte. Wie anders würdigen wir jetzt, angesichts eines solchen Sachverhalts, das Aufseufzen Augustins, das wir im Spinoza Redivivus Seite 54 und 55 und weiter oben im gegenwärtigen Kapitel kennen gelernt haben!

So hat das dritte Experiment unsere Einsicht, wie sich der auch von Augustinus an die Spitze gestellte Gegensatz von Wahrheit und Sprache praktisch auswirkt, vervollständigt und weiterhin gezeigt, welch' harte Nuß in diesem, mit Worten leicht ausgesprochenen Gegensatze verborgen liegt, zumal wenn man von diesem Gegensatze nichts ahnt.

Das vierte Experiment wird diese Einsicht, ohne die auch Augustins Philosophie unaufschließbar ist, vertiefen. Viertes Experiment.

Wie also hat Spinoza die dem wahren Gedanken als weitere Eigenschaft anhaftende und von ihm gleichfalls nur abzulesende Notwendigkeit (necessitas) beschrieben?

Indem er sie als die objektive Quelle der zuvor behandelten höchst subjektiven Gewißheit bezeichnet. Von dieser Gewißheit, die er zugleich wieder die mathematische in seinem Sinne nennt, sagt er z. B. im 2. Kapitel des Theologisch-Politischen Traktats: hoc est, quae ex necessitate perceptionis rei perceptae aut visae sequitur, d. h. *„das ist diejenige Gewißheit, welche aus der Notwendigkeit der wahrgenommenen oder gesehenen Sache folgt"*.

Sehen wir dieses Mal sogleich auf unser mathematisches Modell hin, so wissen wir auch sogleich, daß die Wahrnehmung der wahrgenommenen oder gesehenen Sache (perceptio rei perceptae aut visae) nichts anderes ist oder sein kann, als unser unumgängliches Wissen von dem ganzen Verlaufe unseres eigenen Gedankens der Gestaltung des Kreises oder der Kugel bis zu dem Punkte, wo diese Gestaltung ihren Abschluß gefunden und damit zugleich von selbst und ohne weiteres die Gleichheit der Radien und Perpendikel aus sich herausgesetzt hat. Dieser, in der Gleichheit der Radien und Perpendikel erreichte Abschluß ist hier jene wahrgenommene oder gesehene Sache (res percepta aut visa), von der wir fragen, ob es irgendwie möglich d. h. denkbar ist, daß wir sie nicht sehen? Zweifellos müssen wir sie wahrnehmen oder sehen, wobei dies „sehen" (visae) wiederum nur auf Grund der Sprachverwendungstechnik gebraucht

und hinzugefügt ist, um uns den Sinn des in erster Linie gebrauchten Zeitworts „wahrnehmen“ (perceptae) näher zu bringen, wie auch an anderer Stelle für figura, welches Bewegungsgestaltung bedeutet, aut visio, d. h. *„oder Erscheinung“* gesetzt ist, obwohl auch hier das körperliche Auge keine Rolle spielt. Die Wahrnehmung der wahrgenommenen oder gesehenen Sache d. h. der Gleichheit der Radien und Perpendikel ist also nichts anderes und kann nichts anderes sein, als ein Teil, und zwar der abschließende Teil, des auf Erzeugung eines wahren Gedankens (des Kreises oder der Kugel) gerichteten und in sich einheitlich und unzerreißbar zusammenhängenden Verlaufs einer und derselben Denkhandlung. Die Wahrnehmung ist mit der Erzeugung durchaus identisch. Diese Wahrnehmung oder Erzeugung, nämlich die Gleichheit der Radien und Perpendikel, können wir daher mit Recht durch den Kantischen Ausdruck kennzeichnen, daß wir sie selber gemacht haben, eine Kennzeichnung, die Kant selbst nicht mit Recht z. B. auf das von ihm in seiner Kritik der reinen Vernunft hingezeichnete Dreieck anwenden könnte (vgl. Spinoza Redivivus S. 83 ff.), obwohl er sie nach seiner Lehre von der Transzendenz der Raumbegriffe auch darauf müßte anwenden können.

Niemand, der nicht wenigstens ein mathematisches Wahrheitsmodell im Sinne Spinozas vor Augen hat, kann die hier in Rede stehende Beschreibung der Notwendigkeit eines wahren Gedankens als der Quelle für die Gewißheit desselben verstehen. Wenn daher auch wir, die wir solche Modelle vor Augen haben, jetzt sogar aus fremden Übersetzungen den richtigen Sinn der Meinung Spinozas herauszuerkennen vermögen, so gilt dies doch nicht von den Urhebern dieser Übersetzungen selbst und zwar schon deshalb nicht, weil sie unter einer mathematischen Gewißheit nur diejenige des Euklides verstanden, die auf Augenschein und Logik beruht. Vgl. das 3. Kapitel des Spinoza Redivivus.

Einige solcher Übersetzungen lasse ich nunmehr ohne weitere Erläuterungen folgen.

J. Stern. J. Stern übersetzt in der Reclam-Ausgabe: *„Nämlich eine solche (Gewißheit), die aus dem Begriff eines erkannten oder gesehenen Dinges mit Notwendigkeit folgt“*.

Berthold Auerbach. Berthold Auerbach: *„d. h. eine solche, die aus der Notwendigkeit des Begriffs einer verstandenen oder gesehenen Sache folgt“*.

Karl Philipp Conz. Karl Philipp Conz in einer Übersetzung aus dem Jahre 1806: *„d. i. eine solche, die aus der Notwendigkeit des Begriffs von einer durch Begriff oder Wahrnehmung vorgestellten Sache entspringt“*.

Indem wir in den vorstehenden Experimenten die eine Seite des von Augustinus an die Spitze gestellten Gegensatzes von Wahrheit und Sprache etwas beleuchtet und damit zugleich aufgedeckt haben, wie sich auch Augustinus, wenn er philosophisch spricht, verstanden wissen will, nämlich secundum intellectum mentis, haben wir zugleich ein weiteres Beispiel des Ineinanderwirkens der Geistesfürsten vorgeführt. Was Augustinus unter intellectus und intelligere verstanden wissen will, hat uns Spinoza an dem mathematischen Wahrheitsmodell in der vera idea desselben aufgezeigt, nämlich ein Verstehen, das zugleich die Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit des Verstandenen verbürgen muß. Solange dieser Sinn des Augustinischen intellectus und intelligere nicht erkannt war, mußte es auch das Schicksal seiner Philosophie sein, vergraben zu bleiben. Erst mit dem durch Spinoza Redivivus eröffneten Verständnis dieser Begriffe kann auch seine Philosophie auferstehen.

Kapitel II.

Worte und Bilder.

(Verba et imaginis.)

Abschnitt 1.

Der anschließende Schritt.

Wie steht es mit der anderen Seite des Gegensatzes von Wahrheit und Sprache?

Wir begehren zu wissen, warum die Sprache, an welche, jedenfalls zum Zwecke der Darstellung für Dritte, auch die philosophische Wahrheit irgendwie gebunden bleibt, dennoch ungeeignet sein soll, eben diese Wahrheit erschöpfend zu er- und begreifen.

Wir begehren dies um so mehr zu wissen, wenn wahr sein sollte, was viele sagen, nämlich, daß es kein Denken ohne Sprache gibt (vgl. z. B. Fritz Mauthners Sprachkritik Bd. II S. 5) oder gar, daß die Sprache mit dem Denken zusammenfällt (vgl. den Aufsatz Fritz Mauthners „Schopenhauers Wille“ in Nr. 21 der „Zukunft“ vom Jahre 1903), oder daß Sprache und Erkennen ein und dasselbe ist, und daß die Seele erst das Erkennen in der Sprache erreicht (vgl. Gerber, Sprache und Erkennen) und vieles andere mehr dieser Art.

Wäre dies alles richtig, so hätten Augustinus und Spinoza viel zu verantworten. Denn dann wäre auch die philosophische Wahrheit, die doch im eminentesten Sinne gedacht und erkannt sein will, nicht nur von der Sprache nicht unabhängig, geschweige denn ihr entgegengesetzt, wie wir soeben auch als Meinung Augustins erkannt haben, sondern im Gegenteil ohne Sprache gar nicht denkbar.

Und es spricht auf den ersten Blick manches für die Richtigkeit dieser entgegenstehenden Ansicht, auch wenn wir von allem absehen wollen, was von jeher über die Macht und das Ausdrucksvermögen der Sprache gesprochen und geschrieben worden ist, z. B. wenn wir an uns selbst ein entsprechendes Experiment zu machen suchen.

Denn wenn wir den Versuch unternehmen, dasjenige, was wir bisher „denken" zu nennen pflegen, ohne die stille Zuhilfenahme der Sprache zu verrichten, so werden wir dies unmöglich finden. In dem bei Reclam in Leipzig wieder erschienenen philosophischen Roman „Anton Reiser" von Karl Philipp Moritz, in welchem uns dieser bemerkenswerte Mann, ein Freund Goethes, seinen eigenen inneren Entwicklungsgang schildert, wird uns ein solcher Versuch vorgeführt. Es heißt dort auf Seite 248 von dem Helden des Romans, der also kein anderer wie der Verfasser selbst ist, wie folgt: „*Wo er ging und stand, da meditierte er jetzt, statt daß er vorher nur phantasiert hatte — und seine Gedanken beschäftigten sich mit den erhabensten Gegenständen des Denkens — mit den Vorstellungen von Raum und Zeit, von der höchsten vorstellenden Kraft usw. — Allein schon damals war es ihm oft, wenn er sich eine Weile im Nachdenken verloren hatte, als ob er plötzlich an etwas stieße, das ihn hemmte und wie eine bretterne Wand, oder eine undurchdringliche Decke auf einmal seine weitere Aussicht schloß — es war ihm dann, als habe er nichts gedacht, als Worte —. Er stieß hier an die undurchdringliche Scheidewand, welche das menschliche Denken von dem Denken höherer Wesen verschieden macht, an das notwendige Bedürfnis der Sprache, ohne welche die menschliche Denkkraft keinen eigenen Schwung nehmen kann, — und welche gleichsam nur ein künstlicher Behelf ist, wodurch etwas dem eigentlichen reinen Denken, wozu wir dereinst vielleicht gelangen werden, ähnliches hervorgebracht wird. — Die Sprache schien ihm beim Denken im Wege zu stehen, und doch konnte er wieder ohne Sprache nicht denken. — Manchmal quälte er sich stundenlang zu versuchen, ob es möglich sei, ohne Worte zu denken.*" Es wird nicht berichtet, daß es ihm jemals geglückt sei. Und ebensowenig würde es uns selber jemals glücken können.

Wenn dennoch Männer wie Augustinus und Spinoza den unüberbrückbaren Gegensatz von Wahrheit und Sprache wie einen rocher von bronce stabilieren, so dürfen wir das Vertrauen hegen, daß sie alle diejenigen, die durch ihr Aufmerken diese Stabilierung entdeckt haben, aus der Schwierigkeit, in welche sie dadurch hineingeraten sind, auch wieder hinausführen werden, freilich nur wieder an dem Stabe der nämlichen Aufmerksamkeit, durch die sie in diese Schwierigkeit hineingeraten sind.

Solcher anhaltenden Aufmerksamkeit kann nämlich der Wink nicht entgehen, mit dem Augustinus auf diejenige Zeit unseres Lebensalters hinweist, in der wir die Sprache im wesentlichen bereits er-

lernt haben und beherrschen. Dieser Hinweis findet sich im achten Kapitel des ersten Buches der Bekenntnisse und lautet:

Nonne ab infantia huc pergens veni in pueritiam; vel potius ipsa in me venit, et successit infantiae? Nec discessit illa; quo enim abiit? et tamen iam non erat. Non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram. Et memini hoc; et unde loqui didicerim post adverti. Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae, sicut paulo post literas: sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis, et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia, nec quibus volebam omnibus, praesonabam memoria. Cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle, ex motu corporis aperiebatur, tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, caeterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enunciabam. Sic cum his, inter quos eram, voluntatum enunciandarum signa communicavi, et vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum, pendens ex parentum auctoritate, nutuque maiorum hominum.

Zu deutsch, und zwar dies Mal in der Otto F. Lachmannschen Übersetzung aus der Reclam-Ausgabe:

„Bin ich nicht aus der Kindheit auf dem Wege zu meinem jetzigen Lebensalter in das Knabenalter gelangt? Oder besser gesagt: Kam es nicht in mich und folgte meiner Kindheit? Doch jene ist nicht vergangen; wohin sollte sie auch gehen? Und doch war sie nicht mehr. Denn nicht mehr war ich ein unmündig Kind, sondern ein Knabe, der Sprache wohl kundig. Ich erinnere mich noch daran und woher ich die Sprache lernte, erfuhr ich nachher. Denn es unterrichteten mich nicht Erwachsene, indem sie mir nach einem bestimmten, klar durchdachten Lehrplane Worte mitteilten, wie bald nachher die Buchstaben, sondern ich erlernte es selbst kraft des Geistes, den du, mein Gott, mir gegeben, wenn ich mit Seufzen und allerlei Tönen und Gebärden die Gefühle, die mein

Herz empfand, ausdrücken wollte, damit man meinem Willen nachkäme; und ich war nicht imstande, alles, was ich wollte, zu äußern, und sprach mir zuvor still innerlich die Worte vor, im Gedächtnis; benannte man irgend einen Gegenstand und wandte man sich bei dem Worte danach, so bemerkte ich es und behielt es bei mir, daß das Ding von ihnen benannt werde, welches sie aussprechen, wenn sie es zeigen wollten. Daß man aber dies damit bezweckte, erhellte aus der Bewegung des Körpers, gleichsam die Universalnatursprache für alle Völker; durch das Mienen- und Augenspiel und die Tätigkeit der übrigen Glieder und durch den Klang der Stimme, welcher anzeigt, was die Seele wünscht und begehrt, was sie verwirft und meidet. So begriff ich allmählich die Worte in ihrer mannigfaltigen Bedeutung, in ihrer verschiedenen Stellung und bei ihrem häufigen Gebrauche, welche Dinge die Worte bezeichneten und sprach durch sie, da meine Mutter sich bereits an diese Ausdrucksweise gewöhnt hatte, meine Wünsche aus. So bin ich mit denen, unter welchen ich lebte, in eine Gemeinschaft hinsichtlich der Bezeichnung der Willensäußerungen getreten und schritt weiter hinein in die Stürme des gesellschaftlichen Lebens, doch noch abhängig von der Autorität der Eltern und dem Willen Erwachsener".

Blicken wir von dieser Schilderung auf uns selbst zurück d. h. auf unsere eigene Kindheit und Jugendzeit, so werden wir die Schilderung Augustins Wort für Wort bestätigen.

Wann also sind wir bereits im Besitze der Sprache? In der Jugendzeit. Und wann ehestens sehnen wir uns nach der sogenannten philosophischen Wahrheit? Wenn wir reif geworden sind.

Sollte ein Naturgewachsenes, wie die Sprache es ist, das wir schon dicht außerhalb des noch bergenden Schoßes der Familie unbedingt nötig haben, um uns im Strome des Gemeinschaftslebens aufrecht zu erhalten, auf späte Bedürfnisse eingerichtet sein? Die Wahrscheinlichkeit spricht dagegen. Und was für die Individuen zutrifft, sollte das nicht zuvor für die ganzen Gemeinschaften zutreffen, innerhalb deren sich die Sprachen entwickeln? Erst ringen diese Gemeinschaften, wie wir in lehrreichen Büchern über die Urzeiten lesen, mit der Natur, dann mit anderen Gemeinschaften, um nichts anderes als um die nackte Existenz. Der Existenzkampf aber ist der philosophischen Wahrheit nicht günstig. Primum vivere, deinde philosophari heißt es darum d. h. *erst leben, dann philosophieren.*

Das ist der Wink, den Augustinus gibt, und dem wir, weil e r ihn gibt, in dem Vertrauen, das Gesuchte in dieser Richtung auf eigenen Füßen zu finden, nachgehen müssen.

Spinoza nimmt diesen Wink liebevoll auf, um ihn noch etwas näher auszudeuten, da er zu seiner Zeit sah, daß ihm bis dahin die Menschen n i c h t nachgegangen waren. Deshalb fügt er dem Hinweise Augustins über die Zeit und Art, wann und wie wir die Bedeutung der Worte verstehen lernen, zwei weitere Hinweise hinzu. In dem ersten macht er darauf aufmerksam, wer zuerst den Worten ihre Bedeutung gegeben hat. In dem zweiten belehrt er uns, daß wir über die Bedeutung der Worte in der Tat alles Wissenswerte auf eigenen Füßen finden können, ohne also zuvor von der Natur der Sprache etwas wissen zu müssen; denn diese ihrerseits gehört ja ebenfalls zur Natur der D i n g e, von der wir noch nichts wissen. So heißt es in dem schon früher erwähnten 6. Kapitel des ersten Teils der Metaphysischen Gedanken, wo die philosophische Bedeutung des Wortes „wahr" erörtert wird: a verborum significatione incipiemus, ex qua apparebit, eas non nisi rerum denominationes extrinsecas esse, neque rebus tribui nisi rhetorice. Sed quia vulgus vocabula primum invenit, quae postea a philosophis usurpantur, ideo e re esse videtur illius, qui primam significationem alicuius vocabuli quaerit, quid primum apud vulgum denotarit, inquirere; praecipue ubi aliae causae deficient quae ex linguae natura depromi possent ad eam investigandam, d. h. *„Wir wollen mit der Bedeutung der Worte den Anfang machen. Aus ihr wird erhellen, daß Worte nur immer äußere Kennzeichnungen der Dinge sind und diesen nur immer als äußeres Beiwerk hinzugefügt werden"*. (Wobei sich der Leser zum besseren Verständnis an die p h i l o s o p h i s c h e Bedeutung des Wortes „res" erinnern wolle, wonach dies kein sinnlich wahrnehmbares oder von sinnlicher Wahrnehmung abgeleitetes, sondern nur ein zu d e n k e n d e s „Ding" bedeutet, wie z. B. der Satz von der Gleichheit der Radien und Perpendikel. Da solche Dinge aber allein im Zusammenhange der sie erzeugenden Denkhandlung selbst, also von innen her und deshalb zugleich als wahr, gewiß und notwendig erfaßt werden, so kann die Bezeichnung durch Worte, die im Gegensatze hierzu allein von den Sinnen her d. h. von der äußeren Wahrnehmung ihren Ursprung nimmt, den Sinnen nichts hinzufügen, was nicht auch bloß äußeres Beiwerk wäre). *„Aber weil das Volk es war, das auch diejenigen Worte, die später von den Philosophen benutzt werden, zuerst gebildet hat, so ist es für den, welcher nach der ersten Bedeutung eines*

solchen Wortes fragt, nützlich, zu erforschen, was dieses Wort zuerst beim Volke d. h. bei der ganzen Sprachgemeinschaft bedeutet hat; zumal da andere Erkenntnisquellen, etwa aus der N a t u r der Sprache, gänzlich fehlen, um jener ersten Bedeutung auf die Spur zu kommen". An anderen Stellen hat Spinoza zu jener Augustinischen noch weitere Hinweisungen hinzugefügt. Aber uns genügen hier, wo es erst gilt, die R i c h t u n g des Augustinischen Winkes zu ermitteln, die genannten beiden, von denen der eine, weil er die — n u r z u d e n k e n d e — Natur der Dinge ausschaltet, uns also auf die Erfahrung verweist, zugleicht das Vertrauen auf dies uns schon jetzt zur Verfügung stehende Mittel des Erkennens stärkt, und der andere unter den vielen m ö g l i c h e n Schritten, die wir jetzt tun k ö n n t e n, den e r s t e n bestimmt, den wir tun m ü s s e n, um nicht in die Irre zu gehen.

A verborum significatione incipiemus d. h. „*Mit der Bedeutung der Worte werden wir anfangen*", um zunächst e i n e m der Gründe näher zu kommen, welche die Sprache zur Erfassung der philosophischen Wahrheit ungeeignet machen.

Durch das Hineinwirken Spinozas in Augustinus werden wir also, wie man zu sagen pflegt, bei der Stange festgehalten d. h. bei dem Kernpunkte des Themas, das Augustinus im 8. Kapitel des ersten Buches der Bekenntnisse für uns angeschlagen hat.

Wie wichtig ein solches Festgehalten-werden gerade in dem ersten noch unsicheren Stadium des Suchens ist, soll der Leser an einem Beispiele ermessen, das auch in anderer Beziehung lehrreich ist.

In einer von Professor J. Freudenthal veranstalteten, im Verage von Veit & Co. in Leipzig 1889 erschienenen Sammlung von Quellenschriften, Urkunden und nicht-amtlichen Nachrichten zur Lebensgeschichte Spinozas finden wir auf Seite 215 „Abraham, Johannes, Cuffeler's Lob Spinozas" aus dem Jahre 1684, also aus einer Zeit beinahe unmittelbar nach dem am 21. Februar 1677 erfolgten Ableben Spinozas. Die Stelle aus Cuffeler lautet: Aliter enim a nobis cognoscitur Deus per sua opera; aliter per ideam Dei nobis innatam; aliter per hoc, aliter per illud attributum: Prout haec a philosophis observantur et inter caeteros a quodam magno nominis philosopho, cuius immaturus pro dolor! decessus ab orbe literato nunquam satis lugeri poterit, prout testantur doctissima illius scripta, quae in manibus fere omnium versantur, quamvis a paucissimis intelligantur. Summus enim hic vir invidiam veritus retinuit usitatas loquendi formulas et in multis quantum potuit verba sua ad usum

scholae et captum vulgi accommodavit, quae res effecit, ut eius scripta intellectu difficillima evaserunt quodque eorum sensus erui non posset nisi seriosissimâ longissimaque attentione, quod cum non cuivis datum sit, hinc factum est, ut ex verbis male intellectis per crassissimam ignorantiam multi non veriti sunt, huic tanto viro affingere opiniones absurdissimas, de quibus ne per somnium quidem ille cogitaverat unquam, et hinc detractandi materiam sumentes indignis modis illum suis scriptis prosequuntur, eum Atheismi aperte insimulant (cum tamen in hunc usque diem nemo inventus sit, qui Dei existentiam validioribus argumentis et serioso magis animo ostendere conatus est) et amplissime refutantes proprias stultitias, quas ipsi prius effinxerant, sibi ipsis magnificam victoriam canunt; cuius malevolentiae indignatus pacificus vir nunquam a se impetrare potuit, ut similibus calumniatoribus responsum aliquot daret dignum, fretus sua conscientia, se non esse talem, qualis ab adversariis depingebatur, et sciens veritatem eius esse naturae, ut tandem discussis nebulis seipsam manifeste prodat.

Zu deutsch: *„Anders nämlich wird Gott durch seine Werke begriffen; anders mittels des uns eingeborenen Gedankens von Gott; anders durch diese, anders durch jene Beschaffenheit: wie dieses schon von den Philosophen bemerkt worden ist und unter den übrigen besonders von einem weitbekannten, dessen ach! so vorzeitiger Tod von der wissenschaftlichen Welt niemals genugsam wird betrauert werden können, wie dies seine hochgelehrten Schriften bezeugen, die zwar in den Händen der meisten sind, aber von den wenigsten verstanden werden. Dieser einzigartige Mann hat aus Scheu vor der Mißgunst der anderen die gebräuchlichen Redewendungen festgehalten und bei vielem seine Worte dem Schulgebrauch und dem allgemeinen Verständnis nach Möglichkeit angepaßt. Dies hatte zur Folge, daß seine Schriften nur sehr schwer verständlich wurden und daß ihr Sinn sich nur der allerernstesten und alleranhaltendsten Aufmerksamkeit erschließen konnte. Und da dies nicht jedermann gegeben ist, so kam es, daß viele aus solchem Mißverstehen seiner Worte in ihrer Unwissenheit stecken blieben und sich dann nicht entblödeten, diesem so überragenden Manne die verkehrtesten Ansichten anzudichten, an die er selbst niemals auch nur im Traum gedacht hatte. Diesem eigenen Mißverstehen entnehmen sie auch den Stoff, ihn zu verkleinern, verfolgen ihn auf nichtswürdige Weise in ihren Schriften (während doch bis zum heutigen Tage niemand aufgestanden ist, der Gottes Existenz mit stärkeren Beweisgründen und mit größerem Ernste dar-*

zutun sich bemühte), treten ihre eigenen, ihm vorher angedichteten Torheiten breit, indem sie dieselben widerlegen und sich dadurch einen großartigen Sieg über jenen zuschreiben. Der friedfertige Mann aber achtete solchen Übelwollens nicht und vermochte es daher auch nicht über sich zu gewinnen, diesen Schmährednern eine für sie passende Antwort zu geben, indem es ihm genügte, zu wissen, daß er nicht sei, wie er von seinen Feinden abgemalt wurde, und daß die Wahrheit solcher Art sei, daß sie sich endlich nach Zerstreuung der Nebel von selber herausstellen würde".

Diese Worte Cuffelers, die Karl Gebhard nicht für wert gehalten hat, in seine (bei Felix Meiner in Leipzig erschienene) Sammlung von Lebensnachrichten über Spinoza mit aufzunehmen, hätten auch dem Meister Freude bereitet, ebenso wie sie solche dem Leser bereiten werden, wenn dieser aus Spinoza Redivivus bereits eine Vorliebe für Spinoza gewonnen hat. Aber wie der Meister sofort bemerkt hätte, daß sie trotzdem im Kernpunkte in die Irre gehen, ebenso wird dies bei näherem Hinsehen auch der Leser erkennen.

Den Kernpunkt bildet, in unserem Zusammenhange wenigstens, nicht dasjenige, was über die Offenbarung Gottes durch seine Werke und durch den uns eingeborenen Gedanken von ihm sowie über die Existenz Gottes gesagt ist, sondern den Kernpunkt bildet die subjektive Gewißheit Cuffelers von dem Mißverstehen der Worte Spinozas. Diese — objektiv richtige — Gewißheit kann aber bei Cuffeler nur als Treffer oder Ahnung des Richtigen angesprochen werden, als etwas also, das auf andere nicht mit zwingender Wirkung übertragbar ist, weil es seine Quelle nicht in der Notwendigkeit eines Gedankens hat d. h. weil es nicht mit einem wahren Gedanken zusammenhängt. Der Leser erkennet hier den Unterschied zweier Arten von Gewißheit, die beide das objektiv Richtige treffen und deshalb von der gleichen subjektiven Überzeugungskraft sein können, von denen aber die eine, weil nicht aus der objektiven Quelle der Notwendigkeit hervorfließend, auf die Subjektivität des Empfindenden und Genießenden beschränkt bleibt, also keine zwingende Wirkung auf andere ausüben kann, während die andere, ihrerseits aus dieser Quelle hervorfließend, gleichsam unbeschränkte Fernwirkungen auf Dritte hat. Die Erkenntnis dieser Verschiedenheit ist eine Frucht der im dritten Abschnitt des 1. Kapitels vorgenommenen Experimente. Sie schließt nicht allein den Grund ein, warum jene nur Ahnung gebliebene Gewißheit Cuffelers, wie das Beispiel Karl Gebhards zeigt, so sehr ohne jede Wirkung auf andere und somit auf das Schicksal der Philosophie geblieben

ist, daß sie erst von Freudenthal wieder ausgegraben werden mußte, um in dessen Nachrichten-Museum als Schaustück zu dienen, sondern sie zeigt auch, wie selbst eine das Richtige treffende Gewißheit in die Irre führt, wenn der von ihr ausgehende nächste Schritt in falscher Richtung erfolgt.

Falsch ist schon die Behauptung, daß Spinoza die gebräuchlichen Redewendungen nur aus Furcht festgehalten und sich nur aus diesem Grunde der Schulsprache und dem allgemeinen Sprachverständnis nach Möglichkeit angepaßt habe. Davon kann schon nach dem Wenigen, was wir über die Sprachverwendungstechnik Spinozas bereits wissen, nicht die Rede sein. Denn hiernach hat er sich im Gegenteil weder um den Schulgebrauch der Sprache, noch um das allgemeine Verständnis gekümmert, vielmehr nicht nur beides vernachlässigt, sondern dies auch unverholen ausgesprochen.

Richtig ist nur, daß Spinoza von den Worten der Sprache gewisse Bestandteile verwendete, wenn dieselben, als A n k l ä n g e an den jeweils von ihm zu vermittelnden p h i l o s o p h i s c h e n Sinn, zu diesem wenigstens a n r e g e n und somit h i n f ü h r e n konnten.

Daß Cuffeler eine so falsche Behauptung aufgestellt hat, müßte ihm, streng genommen, um so schwerer angerechnet werden, je näher er durch seine Ahnung des richtigen Sachverhaltes auch dem Grunde für diesen Sachverhalt hätte kommen können.

Aber es steckt noch eine zweite falsche Behauptung in der Auslassung Cuffelers, nämlich die, daß Spinoza, wenn er nicht durch Scheu vor dem Neide anderer davon zurückgehalten worden wäre, seine philosophischen Gedanken durch die Worte der Sprache s o hätte zum Ausdruck bringen können, daß diese Worte, ohne weiteres durch sich selbst, also allein durch ihre Sprachbedeutung, den Sinn der Sache vermittelt hätten, das heißt unter dem Gesichtspunkte des 1. Kapitels, daß die Sprache, wie sie wirklich im Gebrauch ist und also ohne jede Zustutzung, statt im unüberbrückbarem Gegensatze zur philosophischen Wahrheit zu stehen, vielmehr auch von Spinoza für ein durchaus geeignetes Werkzeug zu ihrer Erlangung angesehen worden sei. Der Leser weiß aus Spinoza Redivivus sowie dem 1. Kapitel des vorliegenden Werkes, daß eine solche Behauptung das Gegenteil dessen ist, was Spinoza nicht minder wie Augustinus in allererster Linie vor Augen gerückt wissen will, damit sich von hier aus überhaupt erst einmal die M ö g l i c h k e i t für ein Verstehen ihrer Philosophie anbahnen könne.

Um aus diesem Exkurse über Cuffeler noch eine weitere Folgerung zu ziehen, und zwar eine solche, welche die neu gewonnene Urteilskraft des Laienlesers sogleich in Wirksamkeit treten läßt, so kann der Leser aus dieser einen ihm vorgeführten Stelle aus Cuffeler, ohne sonst von diesem Manne noch eine Zeile mehr gelesen zu haben, dennoch mit Sicherheit schließen, daß auch dieser Beurteiler Spinozas, trotz seines unzweifelhaft richtigen Ausspruches über das Mißverstehen der Worte desselben, seinen Helden dennoch nicht verstanden, ja nicht einmal vollständig gelesen hat. Denn im Falle des Verstehens hätte gerade dieses Verstehen die beiden erörterten Behauptungen unmöglich gemacht. Und wenn Cuffeler auch nur den Wortlaut der Explicatio im 3. Buche der Ethik gelesen hätte, so hätte ihn, wie jeder sieht, schon dieser bloße Wortlaut vor den Ansichten bewahrt, die den erwähnten Behauptungen zugrunde liegen.

In Cuffelers Beispiel hat der Leser zugleich ein erstes Beispiel sogenannter halber Wahrheiten kennen gelernt, die in der bisherigen Philosophie eine Rolle spielen, und denen er in der Folge noch begegnen wird.

Abschnitt 2.

Die Bedeutung der Worte.

Um den Punkt zu ermitteln, auf den es ankommt, um zuerst wenigstens einem der Gründe für den Gegensatz von Wahrheit und Sprache näher zu kommen, brauchen wir, wie Spinoza uns im ersten Abschnitte dieses Kapitels eingreifend belehrt hat, von der Natur der Sprache noch nichts zu wissen, sondern es genüge, wie er andeutet, die Erfahrung.

Was unter der Natur einer Sache (res) hier zu verstehen ist, wissen wir von unseren beiden Wahrheitsmodellen her. Darnach ist die Natur einer Sache, z. B. des Kreises oder der Kugel, die von uns zu denkende und gedachte Entstehung dieser Figuren, aus der dann, wenn man sie für sich allein betrachtet, ihre wesentlichen Eigenschaft, z. B. die Gleichheit der Radien, ohne weiteres abgelesen werden kann. Diese Natur einer Sache werden wir, um sie ein für allemal von einer leicht mißzuverstehenden bloßen Sprachbedeutung zu befreien, auch die Gedachtheit der Sache nennen, wodurch wir zugleich das Umlernen gewisser Grundbegriffe der Philosophie einleiten und erleichtern. Der Sprachgenius mag

sich gegen diese Neubildung, wie gleich gegen eine zweite, noch so sehr sträuben. Trotzdem muß er dulden, daß auch die Philosophie ihre Bedürfnisse befriedige. Und duldet ers nicht willig, dann mit Gewalt, d. h. das Wort wird einfach „gepreßt“, ein Verfahren, welches z. B. England, Wilson und Frankreich im Weltkriege zwar nicht populär, aber doch so gebräuchlich gemacht haben, daß es wenigstens in der für anglo-amerikanische Freiheit, Gerechtigkeit und Selbstbestimmung kämpfenden Hälfte des Erdballs als gutbürgerlich gelten kann.

Was dagegen unter Erfahrung (experientia) zu verstehen ist, das haben wir, wie wir als Schuljungen sagen würden, „noch nicht gehabt“. Wir müssen also darüber hier wenigstens soviel sagen als der Leser davon an dieser Stelle wissen muß.

Das Kennzeichen der Gedachtheit ist der innere Zusammenhang aller ihrer Teile durch die sie erzeugende und einheitlich zusammenfassende Denkhandlung. Demgegenüber ist allgemeinstes und freilich erst negatives Kennzeichen der Erfahrung das Fehlen eines solchen Zusammenhanges, also die innere Zusammenhangslosigkeit aller ihrer Teile, und zwar als Folge davon, daß die Erfahrung auf keiner Denkhandlung, also auf keiner eigenen Tätigkeit, sondern nur auf Begegnungen, die von außen kommend auf uns stoßen, also auf einem bloßen Dulden oder Leiden beruht. Diese Begegnungen von außen, auf denen Erfahrung beruht, bestehen, für sich allein betrachtet, aus lauter Einzelheiten, die ich, im Gegensatze zu den Gedachtheiten, mit der schon angekündigten zweiten Neubildung (also Fassung!) auch Empfundenheiten nennen will, weil sie, nachdem sie auf uns ihre Wirkung ausgeübt haben, in dieser ihrer Wirksamkeit von uns lediglich vorgefunden werden. Die Berechtigung auch dieser Neubildung wird dem Leser je länger je mehr einleuchten.

Kennzeichen der Empfundenheit also ist ihre Einzelheit, so daß sich Gedachtheit und Empfundenheit ebenso schroff gegenüberstehen wie philosophische Wahrheit und Sprache. Denn in der Empfundenheit als Einzelheit kann niemals philosophische Wahrheit wohnen, die vielmehr einzig und allein in dem Zusammenhange einer Gedachtheit ihr Quartier hat.

Aus solchen — einzelnen — Empfundenheiten setzt sich Erfahrung als aus ihrem Stoffe oder Material zusammen.

Was Erfahrung in diesem Sinne ist, also insofern sie auf lauter Einzelheiten beruht, hat Kant, der unter den suchenden Philo-

sophen der größten einer ist, wohl bemerkt und gerade diese von ihm bemerkte Zusammenhangs**losigkeit** aller ihrer Teile ist es, die wir als letzte Triebfeder zu der Erfindung seiner Transzendentalphilosophie ansehen dürfen d. h. zu seiner Frage, ob nicht **doch** ein Zusammenhang da ist und welcher?

Ein Wissen von der Art Spinozas und Augustins, das gemäß dem 43. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik auch um sich selber weiß, kannte der große Ahner aus Königsberg noch nicht. So blieb ihm nur ein für das praktische Leben zwar genügend zusammenhängendes sogenanntes **Erfahrungs**wissen übrig, das aber, für eine **philosophische** Erkenntnis, wieder in seine einzelnen Teile auseinanderfallen mußte, wenn es nicht gelang, diese Teile, **auch** philosophisch erkennbar, durch etwas Unzerstörbares, zu einem zuverlässig tragbaren Ganzen zusammenzuschmelzen. Dieses erwähnten Antriebes ist sich Kant bewußt gewesen. In seinen Briefen heißt es z. B. einmal: *„Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern müssen sie selbst machen: wir müssen zusammensetzen, wenn wir etwas als zusammengesetzt vorstellen sollen (selbst den Raum und die Zeit)"*. Daß sich mit diesem Antriebe auch noch andere Absichten verbanden oder zu ihm hinzufanden, von denen wir die eine, auf den Schutz der christlichen Offenbarungsreligion gerichtete, schon kennen gelernt haben, beeinträchtigt das Gesagte nicht. Gerade jener Antrieb und die Quelle, der er entsprang, bilden das Große von Kants Philosophie. Der Leser sieht, wie der philosophische Quellgedanke von den zusammenhangslosen Einzelheiten der Erfahrung den Antrieb zur philosophischen Zusammensetzung eben dieser Einzelheiten mit **Notwendigkeit** aus sich heraussetzt, also unmittelbar vor die ewig giltige d. h. im wahren Sinn philosophische Aufgabe führt, nämlich, die in der **praktischen** Lebenserfahrung **tatsächlich schon vollzogene** Zusammensetzung aller einzelnen Teile derselben auch nachträglich noch sowohl als möglich wie als notwendig zu erkennen. Als so fruchtbar kann sich also auch ein bloß richtiger Treffer erweisen! Denn als mehr darf bei Kant jener Quellgedanke nicht gelten, da auch er nicht im Sinne des soeben erwähnten 43. Lehrsatzes um sich selber weiß. Jedermann kann ihn, ohne Widerlegung befürchten zu müssen, unter Hinweis auf den **praktischen** Zusammenhang aller Teile der Erfahrung einfach bestreiten und dann steht nur Wort gegen Wort, nicht aber Wahrheit gegen Irrtum oder Falschheit. Was Kant ebenso richtig traf, wie Cuffeler das Mißverstehen der Worte Spinozas, das hat er eben-

sowenig richtig begründet, wie jener s e i n e n Treffer, wenngleich nicht ganz ebenso falsch. Denn bei Cuffeler war schon der erste — anschließende — Schritt, die Behauptung nämlich, daß Spinoza die gebräuchlichen Redewendungen aus Furcht festgehalten und sich aus diesem Grunde der Schulsprache und dem allgemeinen Sprachverständnis nach Möglichkeit angepaßt habe, ein Schritt vom Wege. Nicht so bei Kant. Bei diesem beruht der erste — anschließende — Schritt auf einer Schlußfolgerung, die deshalb wenigstens das Bestechende der Logik für sich hat. Er schloß aus der tatsächlichen Verbindung aller Empfindungseinzelheiten zu einem praktischen Erfahrungsganzen, daß auch ein Verbindendes da und wirksam sein müsse, das es, für die philosophische Erkenntnis, nur zu finden gelte. In ersterem traf er wiederum das Richtige. Im Finden aber griff er fehl, weil er gar nicht suchte, sondern — durch Absichten verleitet — einfach e r fand. Er erfand nämlich, wie wir schon im 3. Kapitel des Spinoza Redivivus gesehen haben, ein transzendentes d. h. unser Bewußtsein übersteigendes System innerer Einbauten, in denen das von außen hineinströmende Empfindungsmaterial erst unsichtbar aufgefangen, dann ebenso unsichtbar mit Raum und Zeit verschmolzen und in eine fortlaufende Kette von Ursache und Wirkung gebracht wurde, um, n a c h und a u s diesem Geheimverfahren, endlich ins Bewußtsein aufzutauchen, jetzt aber — und hierauf läuft alles hinaus — mit der Groß und Klein verblüffenden Behauptung — der König trage nunmehr die prächtigsten Gewänder, während er in Wahrheit auch nunmehr noch in Unterhosen einherwandelt. Mit einem Worte, die ganze Sache ist ausgeklügelt, um den Grundgedanken des zweiten Treffers auszuführen. Aber obgleich die Ausführung mißlungen ist, da eine das Bewußtsein übersteigende Transzendenz überhaupt nicht, oder doch, bis auf weiteres, höchstens als Glaubensartikel existieren kann, wie schon im 3. Kapitel des Spinoza Redivivus dargetan ist, und obgleich die Ausführung weiterhin, wie ebenfalls dort schon gezeigt ist, nicht einmal d a s geleistet hat, die Gewißheit des m a t h e m a t i s c h e n Wissens von Augenschein und Logik unabhängig zu machen und allein auf sogenannte Normalanschauungen a priori zu gründen, so läuft dennoch auch bei dieser Ausführung oder vielmehr bei der Annahme, von der sie ausgeht, w i e d e r ein Treffer mit unter. Kant nimmt nämlich richtig an, daß — zum Zwecke der Verbindung des von außen zuströmenden und einzeln einwirkenden Empfindungsmaterials — dieser Einwirkung von außen eine Gegenwirkung von innen entspreche, die er Spontaneïtät nennt, im Gegensatze zu der

Einwirkung des Empfindungsmaterials selbst, die er Rezeptivität nennt. So heißt es in der Einleitung zur transzendentalen Logik: *„Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontanëität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellungen (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht"*. Was Kant hier die beiden Grundquellen jeder Erkenntnis nennt — letzteres Wort hier in weitestem Sinne genommen —, also die sogenannte Rezeptivität und Spontenëität (auf diese Zweiteilung allein braucht der Leser zu achten), deckt sich mit dem wahren Sachverhalt, der in unserem Zusammenhange vorläufig durch die Worte Empfundenheit und Gedachtheit angedeutet ist. Erst jene Spontanëität Kants, die sich in seiner — falschen — Transzendenz auslebt, bringe in der Mathematik und Naturwissenschaft eine Gewißheit zustande, die deshalb zuverlässig sei, weil ihre Gegenstände nach einem von außen unabhängigen inneren Verfahren selbstgemachte seien. Der erwähnte dritte Treffer Kants bildet dasjenige, was er selbst als das Kopernikanische in seiner Philosophie ansieht. Er sagt darüber in der Vorrede zur 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft: *„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber*

der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir die Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Beziehung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegengenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also die Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.“

So haben auch die drei Treffer Kants — nämlich erstens die Einzelheit der Empfindungen, aus denen sich die Erfahrung zusammensetzt d. i. die Rezeptivität der Eindrücke, sodann sein Schluß daraus auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer einheitlichen Bindung derselben zu einem Ganzen und endlich die nur von innen her zu verstehende Kopernikanische Natur dieses Bindemittels d. i. die sogenannte Transzendenz derjenigen Begriffe, welche bestimmt sind, jene Eindrücke zu ergreifen — trotz der Verfehltheit ihrer Ausführung oder Begründung den Leser doch weiterhin darüber belehren, daß ein bloß auf Empfundenheiten beruhendes Erfahrungswissen, das noch nicht in ein philosophisches Wissen — sei es im Sinne Kants, sei es im Sinne Augustins und Spinozas — umgewandelt worden ist, einem solchen philosophischen Wissen gegenüber auf einer unteren Stufe steht, die dafür aber jedermann ohne weiteres erreichbar ist.

Nur auf ein solches, jedermann aus Eigenem erreichbares Erfahrungswissen also bezieht sich der von Spinoza näher ausgedeutete Wink Augustins, wonach dies Erfahrungswissen allein genügt, um uns dem bezielten einen der Gründe für den Gegensatz von Wahrheit und Sprache näher zu bringen. Es muß sich darnach um eine, der gewöhnlichsten Beobachtung offenliegende Eigenschaft der Sprache handeln, ja nach der zweiten Ausdeutung des Augustinischen Winks durch Spinoza sogar um eine solche, die, für sich allein betrachtet,

aus der Natur der Sprache d. h. aus der Gedachtheit dessen, was wir Sprache nennen, überhaupt nicht erhellen kann.

Ohne weiteres aus dieser Gedachtheit erhellt z. B., wie wir später in dem unter No. 12 der Weltbibliothek angekündigten Buche über den Aufbau des Staates ausführlicher sehen werden, die Eigenschaft der Sprache, daß und wie sie nichts weiter als ein System von Empfundenheiten für andere Empfundenheiten ist, und daß in solchen Empfundenheiten, die, weil sie auf andere Empfundenheiten hinzielen, Zeichen derselben sind, für uns niemals eine Gedachtheit oder Wahrheit wohnen kann. Aus einer solchen Gedachtheit also, über die wir in Ansehung der Sprache zuerst ja auch noch gar nicht verfügen, will Augustinus dasjenige, worauf es ihm bei seinem Winke ankommt, nicht hergeleitet wissen. Sie würde auch, gegen Augustins Absicht, sofort mehr ergeben, als womit wir — für eine später freilich zu vertiefende Erkenntnis — jetzt erst den Anfang machen sollen. Denn dieser Anfang soll geflissentlich bloß derartiges enthalten, was wir nur der Empfundenheit d. h. der eigenen Erfahrung entnehmen können. Was das ist oder zuerst ist, deutet wiederum Spinoza, auch hier eingreifend, näher an, indem er auf den Stoff hinweist, aus dem diese Zeichen bestehen. Aus dem Körper nämlich, und zwar aus dem eigenen Körper, kommt dieser Stoff her, weshalb er in erster Linie die auch aus ihm erkennbare Beschaffenheit eben dieses Körpers anzeigt und erst dann, d. h. in zweiter Linie, zu Zeichen verarbeitet, eben diese Zeichen selbst darstellt. So heißt es z. B. im Traktat über die Verbesserung des Verstehens von den Worten: vage ex aliqua dispositione corporis componuntur d. h. *„sie bilden sich aus irgend einer, für uns zufälligen Veranlagung des eigenen Körpers“*. Und weiter heißt es in der Anmerkung zum 1. Lehrsatze des 4. Teiles der Ethik von dem ganzen Gebiete der Empfundenheit (imaginatio), von dem die Sprache nur einen Teil ausmacht: quae magis Corporis humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, d. h., und zwar mit einer gewissen unerheblichen Zustutzung für unsere Zwecke: *„und diese* (nämlich die Empfundenheit als solche, im Gegensatze zur Gedachtheit, also auch der in den Worten der Sprache zum Ausdruck kommende Teil der Empfundenheit) *zeigt mehr die gegenwärtige Beschaffenheit des eigenen Körpers als die Natur des* (dadurch bezeichneten) *fremden Körpers an“*. Es ist klar, daß wir einen solchen aus dem eigenen Körper herrührenden Stoff für die Zeichen nicht durch etwas Unkörperliches, eine Gedachtheit, ersetzen und

also auch nicht darauf zurückführen können. So kommt in philosophischer Beziehung ein erstes Mal doch die selbständige Würde der Empfundenheit und Erfahrung zur Geltung, insofern sie uns wenigstens dem Anfang des philosophischen Wissens, durch ihren Unterschied von diesem, näher bringen kann. Denn zuerst jedenfalls empfinden wir körperlich, und dann erst lernen wir unkörperlich denken d. h. wahre Gedanken erzeugen — wenn wir es lernen.

So vorbereitet d. h. den Blick zuerst auf den körperlichen Stoff der Zeichen gerichtet, den uns keine Gedachtheit liefern kann, kehren wir zu dem Thema des 8. Kapitels des 1. Buches der Bekenntnisse zurück, um die dadurch geforderte Betrachtung, mit der wir nach dem Willen Augustins den Anfang machen sollen, nämlich über die Bedeutung der Worte oder Zeichen, zu beginnen.

Doch der Aufmerksamkeit, die es zuwege gebracht hat, mit Sicherheit das Thema zu begrenzen, das uns einem der Gründe für den Gegensatz von Wahrheit und Sprache nahebringen soll, winkt ein schöner Lohn. Augustinus selbst hat sich herbeigelassen, uns über die Bedeutung der Worte oder Zeichen eine Betrachtung vorzuführen, die zwar einen etwas weiteren Rahmen hat, als den an dieser Stelle vorgeschriebenen, die aber innerhalb desselben gerade auch dasjenige darbietet, was wir für unsere Zwecke brauchen und was wir daher, ohne uns durch das Mehr darin verwirren zu lassen, ohne weitere eigene Bemühung daraus entnehmen können.

Diese Betrachtung findet sich in den Libri quatuor de Doctrina Christiana d. h. *In den Vier Büchern Christlicher Belehrung.* Die zwei ersten Bücher und ein Teil des dritten sind kurze Zeit vor den Bekenntnissen geschrieben, um das Jahr 397 nach Christus, der andere Teil des dritten Buches und das vierte Buch beinahe ein Menschenalter später, etwa um das Jahr 427. Das Werk hat außerdem einen Prolog, der den heiligen Kirchenvater von seiner sarkastischen Seite zeigt, auf die wir hier aber nicht eingehen können. Die in unseren Zusammenhang gehörigen Stellen stehen im Anfang des 1. und 2. Buches.

Aus dem 1. Buche kommt das 2. Kapitel in Betracht, welches wie folgt lautet: Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum; sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res adpellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque huiusmodi cetera. Sed non illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent[1]; neque

[1]) Exod. 15, 25.

ille lapis, quem Jacob sibi ad caput posuerat[1]; neque illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham[2]. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum.

Sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intelligitur, quid adpellem signa; res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est. Quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, quum de rebus loquemur, ita loquemur, ut, etiam si earum aliquae adhiberi ad significandum possint, non impediant partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus; memoriterque teneamus, id nunc in rebus considerandum esse, quod sunt, non quod aliud etiam praeter se ipsas significant.

Zu deutsch: *„Alle Belehrung betrifft Dinge oder Zeichen von Dingen, durch welche die Dinge kennen gelernt werden. Im besonderen Sinne will ich aber hier als Dinge diejenigen bezeichnet haben, die nicht zur Bezeichnung von irgend etwas anderem dienen, wie es z. B. ein Stück Holz, ein Stein, ein Stück Vieh und anderes von dieser Art ist. Doch nicht jenes Stück Holz, das, wie wir lesen, Moses in das bittre Wasser zu Mara tauchte, damit es seine Bitterkeit verliere; auch nicht jenen Stein, den Jakob sich unter das Haupt gelegt hatte; auch nicht jenen Widder, den Abraham an seines Sohnes Statt geopfert hatte; denn diese Dinge sind es nur in dem Sinne, daß sie daneben auch Zeichen für andere Dinge sind. Es gibt aber noch andere Zeichen, wie z. B. die Worte, deren ganzer Gebrauch sich im Bezeichnen von etwas anderem erschöpft. Denn Niemand verwendet Worte, außer um damit etwas zu bezeichnen. Hieraus versteht man, was ich Zeichen nenne; nämlich solche Dinge, welche dazu gebraucht werden, um etwas anderes zu bezeichnen. Daher ist jedes Zeichen auch irgend ein Ding. Was nämlich gar kein Ding ist, ist ganz und gar nichts. Nicht dagegen ist jedes Ding auch ein Zeichen. Und darum werden wir bei dieser Einteilung in Dinge und Zeichen, wenn wir von den Dingen reden, so davon reden, daß sie, auch wenn einige davon zum Bezeichnen gebraucht werden können, doch nicht diese Zweiteilung verhindern, vermöge deren wir zuerst von den Dingen und erst nachher von den Zeichen sprechen, nur*

---

[1]) Gen. 28, 11. [2]) Gen. 22, 13.

daß wir dabei im Gedächtnis behalten müssen, daß hier an den Dingen nur das zu betrachten ist, daß sie etwas sind, nicht aber, daß sie außer ihrer Eigenschaft als selbständige Dinge auch noch etwas anderes bezeichnen".

Augustinus sagt also, daß ein Wort oder ein sonstiges Zeichen für etwas anderes zuerst, also vor dieser Beschaffenheit als Wort oder Zeichen, ein selbständiges Ding, ein Ding wie alle anderen Dinge ist, und daß hiernach zwar alle Zeichen zuerst solche selbständigen Dinge, aber nicht alle Dinge auch Zeichen sind d. h. zu solchen verwendet werden. Setzen wir statt Dinge Empfundenheiten, was wir dürfen, weil alle Dinge in dem hier gemeinten Sinne keine res d. h. keine *„zu denkenden Dinge"* sind, so sagt er, daß Zeichen, also auch Worte, nichts sind als Empfundenheiten für andere Empfundenheiten, wie wir oben gesagt haben, so daß also z. B. der Versuch, mit Worten eine Gedachtheit zu bezeichnen, dem Versuche eines Zirkuspferdes gleichen würde, durch fortgesetzten Kreislauf in der Arena endlich in den Stall zu gelangen.

Der Laut eines Wortes ist also als Laut ein ebenso selbständiges Ding für sich wie z. B. das Wiehern eines Pferdes als Laut ein seldständiges Ding für sich ist, nur daß ich den Laut des Wortes selbst hervorgebracht habe. Dieser letztere Umstand vermag die von Augustinus betonte selbständige Dinghaftigkeit des Wort-Lautes natürlich nicht zu beeinträchtigen. Streng genommen sind in einem Worte, wenigstens in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle sogar mehrere Laute und insofern daher mehrere selbständige Dinge zu einem neuen selbständigen Ding vereinigt. Deshalb beginnt Spinoza seine Anleitung zu einer Grammatik der hebräischen Sprache: quoniam linguae cuiusque fundamenta literae et vocales sunt, dicendum ante omnia nobis est, quid apud Hebraeos litera quidque vocalis sit. Litera est signum motus oris eo loco facti, unde sonus ore editus audiri incipit.

Ex gr. א significat principium soni in gutture audiri est ipsius apertura; ב autem principium soni in labiis ex eorum apertura audiri; ג vero in fine linguae et palati etc. Vocalis est signum indicans certum et determinatum sonum, d. h. *„Da die Grundlagen jeder Sprache die Mit- und Selbstlauter sind, so müssen wir zuerst sagen, was bei den Hebräern ein Mitlauter und was ein Selbstlauter ist. Ein Mitlauter ist das Zeichen für die Bewegung, welche an derjenigen Stelle des Mundes erfolgt, von welcher der aus dem Munde*

hervorgebrachte Laut gehört zu werden anfängt. Der Mitlauter Alef z. B. zeigt an, daß der Anfang dieses Lautes in der Kehle nach deren Öffnung gehört wird; der Mitlauter Bet aber, daß der Anfang dieses Lautes in den Lippen nach deren Öffnung gehört werde; der Mitlauter Gimel dagegen da, wo Zunge und Gaumen endigen usw. Ein Selbstlauter ist das Zeichen, welches einen bestimmt begrenzten Laut anzeigt". Spinoza behandelt also von Anfang an die Sprache nur als ein System von selbständigen Dingen oder Empfundenheiten, und zwar näher von Lauten, die ihrerseits ebenfalls wieder aus solchen selbständigen Dingen zusammengesetzt sind, bis herab zu solchen, die nicht mehr aus anderen zusammengesetzt sind und daher nur nach der Art, wie sie für sich allein hervorgebracht werden, beschrieben werden können. Er beginnt mit dem einfachsten körperlichen Stoffe der Zeichen, wie die Lautbeschreibungen der Buchstaben Alef, Bet, Gimel und der Vokale zeigen. Der eigene Körper zwar bringt den Stoff hervor; dieser letztere aber ist, n a c h d e m er hervorgebracht ist, wiederum nichts weiter als eine gewöhnliche Empfundenheit. Denn wenigstens die Regel ist es, daß jedermann den von ihm hervorgebrachten Stoff der Zeichen auch selbst wahrnimmt. Mit Rücksicht auf die Zusammensetzung der meisten Worte aus mehreren Lauten bestehen also die meisten Worte aus ebenso vielen selbständigen Empfundenheiten, manche sogar aus recht vielen, wie jedermann leicht erkennt, wenn er an die längeren oder gar zusammengesetzten Worte denkt. Diese Empfundenheiten zeigen also, da sie in erster Linie selbständige Dinge sind, zuerst auch nur sich selber an, so daß sie insofern auch nur sich selber bedeuten. Dies kann man erkennen, wenn man ein kleines Kind bisweilen Laute hervorbringen hört, die noch keine Worte sind und auch sonst nichts anderes bedeuten sollen, als eben nur diese Laute selbst, die das Kind zu seinem Vergnügen hervorbringt. Von dieser ersten Bedeutung der Laute, die nur ein Sich-selbst-anzeigen ist, pflegt man nicht zu sprechen. Man spricht vielmehr in der Regel erst dann von einer sogenannten Bedeutung der Worte, wenn diese e t w a s a n d e r e s a l s s i c h s e l b s t anzeigen sollen, oder, um mit Augustins Worten zu reden, si aliud etiam praeter se ipsas significant.

Die zweite hierher gehörige Stelle knüpft an eben diesen Gedanken an und lautet in den ersten drei Kapiteln des 2. Buches:

C. 1. Quoniam de rebus quum scriberem, praemisi commonens, ne quis in eis adtenderet nisi quod sunt, non etiam si quid aliud praeter se significant, vicissim de s i g n i s disserens hoc dico, ne quis in

eis adtendat quod sunt, sed potius quod signa sunt, id est, quod significant. Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire: sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus, et fumo viso ignem subesse cognoscimus, et voce animantis audita adfectionem animi eius advertimus, et tuba sonante milites vel progredi se, vel regredi, et si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt. Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo adpetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus adpareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet. Et vultus irati seu tristis adfectionem animi significat, etiam nulla eius voluntate qui aut iratus aut tristis est; aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodatur. Sed de hoc toto genere nunc disserere non est propositum. Quoniam tamen incidit in partitionem nostram, praeteriri omnino non potuit; atque id hactenus notatum esse suffecerit.

C. II. Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, vel intellecta quaelibet. Nec ulla caussa est nobis significandi, id est, signi dandi, nisi ad depromendum et traiiciendum in alterius animum id, quod animo gerit is qui signum dat.

Horum igitur signorum genus, quantum ad homines adtinet, considerare atque tractare statuimus, quia et signa divinitus data, quae in scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt.

Habent etiam bestiae quaedam inter se signa, quibus produnt adpetitum animi sui. Nam et gallus gallinaceus reperto cibo dat signum vocis gallinae, ut adcurrat, et columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur; et multa huiusmodi animadverti solent. Quae utrum sicut vultus aut dolentis clamor sine significandi voluntate sequantur motum animi, an vere ad significandum dentur, alia quaestio est, et ad rem, quae agitur, non pertinet. Quam partem ab hoc opere tamquam non necessariam removemus.

C. III. Signorum igitur, quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus. Nam quum innuimus, non damus

signum nisi oculis eius, quem volumus per hoc signum voluntatis nostrae participem facere. Et quidam motu manuum pleraque significant: et histriones omnium membrorum motibus dant signa quaedam scientibus, et cum oculis eorum quasi fabulantur: et vexilla draconesque militares per oculos insinuant voluntatem ducum. Et sunt haec omnia quasi quaedam verba visibilia. Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt; in verbis maxime. Nam et tuba et tibia et cithara dant plerumque non solum suavem, sed etiam significantem sonum. Sed haec omnia signa verbis comparata paucissima sunt. Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit. Nam et odore unguenti Dominus, quo perfusi sunt pedes eius, signum aliquod dedit; et sacramento corporis et sanguinis sui per gustatum significavit quod voluit; et quum mulier tangendo fimbriam vestimenti eius salva facta est, non nihil significat. Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exserunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia, quorum genera breviter adtigi, potui verbis enuntiare; verba vero illis signis nullo modo possem.

Zu Deutsch:

„Kapitel 1: *Nachdem ich der Darstellung der Dinge die Erinnerung vorangeschickt habe, es solle jeder dabei nur auf das achten, was sie sind, nicht aber auch darauf, ob sie außerdem noch etwas anderes bezeichnen, so mache ich umgekehrt hier, wo ich die Zeichen behandeln will, darauf aufmerksam, daß keiner dabei das beachtet, was sie sind, sondern nur, daß sie Zeichen sind, d. h. daß sie etwas bedeuten. Ein Zeichen als solches ist nämlich etwas außer dem Eindruck, den es speziell auf die Sinne macht, indem es von sich aus etwas anderes (als es selbst ist) in das Bewußtsein eintreten läßt: so wie wir, wenn wir eine Spur sehen, sogleich daran denken, daß das Tier, dessen Spur es ist, dort gewechselt habe; und beim Anblick von Rauch gleich wissen, daß ein Feuer da sein muß, oder an der Stimme des Liebenden seine Zuneigung erkennen, oder wenn die Soldaten durch den wechselnden Ton der Tuba erfahren, daß sie jetzt vor-, jetzt zurückgehen oder etwas anderes tun müssen, was die Schlacht gerade erfordert. Von den Zeichen sind also die einen natürliche, die anderen willkürlich geschaffene. Natürliche sind diejenigen, die ohne jede Bezeichnungsabsicht doch noch etwas anderes als sich selber erkennen lassen, wie der Rauch, der auf Feuer deutet. Nicht mit*

Absicht nämlich tut er dies, sondern aus der Beobachtung der Dinge, die sich außer uns abspielen, erkennt man, daß Feuer mit im Spiele sein muß, auch wenn wir nur Rauch sehen. Aber auch die Spur eines vorüberwandelnden Tieres gehört hierher. Auch die Gesichtszüge dessen, der im Zorn oder in Traurigkeit ist, zeigen seine Gemütsstimmung an, auch wenn bei dem Zornigen oder Traurigen gar keine dahingehende Absicht obwaltet; oder auch, wenn irgend eine andere Gemütsbewegung sich auf dem Antlitz kundgibt, selbst wenn wir gar nicht wollen, daß dies geschieht. Doch über diese ganze Gattung natürlicher Zeichen will ich jetzt nicht sprechen. Da sie aber unter unsere Einteilung fällt, durfte sie nicht vollständig übergangen werden; das bisher darüber Gesagte mag indessen genügen.

Kapitel 2: *Willkürlich geschaffene Zeichen dagegen sind solche, welche sich die belebten Wesen gegenseitig geben, um dadurch, soweit möglich, ihre Willensrichtungen oder beliebige Wahrnehmungen oder sonst Erkanntes mitzuteilen. Und zwar haben wir keinen anderen Grund, etwas zu bezeichnen oder ein Zeichen abzugeben, als daß derjenige, der ein Zeichen abgibt, dadurch seine eigene Willensrichtung aus sich selber auf einen anderen übertragen will. Die Gattung dieser Zeichen ist es, die wir, soweit sie uns Menschen betreffen, hier erwägen und behandeln wollen, weil auch von Gott gegebene Zeichen, die in den heiligen Schriften enthalten sind, uns durch Menschen übermittelt sind, die sie aufgeschrieben haben. Es haben nämlich auch die Tiere gewisse gegenseitige Zeichen, vermöge deren sie ihr Begehren kundtun. Denn auch der Hahn gibt, wenn er etwas gefunden hat, der Henne ein Rufzeichen, damit sie herbeieile, und auch der Täuber lockt durch sein Gurren die Taube und wird umgekehrt von ihr so gerufen; und noch vieles andere dieser Art kann man beobachten. Ob diese Zeichen aber, wie das Antlitz oder der Schmerzenslaut dessen, der sich in Schmerzen windet, ohne Absicht dessen, der sie von sich gibt, nur unwillkürliche Folge der inneren Bewegung des Willens sind, oder aber ob sie im wahren Sinne zum Bezeichnen, d. h. willkürlich gegeben werden, ist eine andere Frage und gehört nicht zu dem, was hier erörtert wird. Deshalb lassen wir sie hier als nicht notwendig zur Sache gehörig beiseite.*

Kapitel 3: *Von den willkürlichen Zeichen also, durch die sich die Menschen ihre sinnlichen Wahrnehmungen gegenseitig mitteilen, betreffen einige die Augen, die meisten das Gehör, die wenigsten die übrigen Sinne. Denn wenn wir nicken, so geben wir dadurch nur*

den Augen desjenigen ein Zeichen, dem wir durch dieses Zeichen unsere Willensmeinung mitteilen wollen. Auch mit Handbewegungen läßt sich sehr vieles bezeichnen: und die Schauspieler bewegen sogar alle Glieder, um denen, die diese Sprache verstehen, dadurch etwas zu sagen und so mit deren Augen gleichsam in Unterhaltung zu treten: auch tun Fahnen und militärische Feldzeichen den Soldaten die Befehle ihrer Anführer kund. Alle diese Zeichen sind gleichsam Worte für die Augen. An die Ohren wenden sich jedoch, wie gesagt, die überwiegenden Zeichen, und zwar bestehen sie hauptsächlich in Worten. Denn auch die Tuba und die Flöte wie die Zither geben nicht nur Töne, die als solche wirken, sondern die auch etwas anderes bedeuten sollen. Doch ist die Zahl aller dieser Zeichen im Vergleiche zu den Zeichen durch Worte äußerst gering. Denn jedenfalls bei den Menschen haben die Worte im Bezeichnen alles dessen, was im Innern vorgeht, die Oberhand gewonnen, vorausgesetzt nur, daß der Wille zur äußeren Verkörperung solcher Innerlichkeiten allgemein ist. Zwar auch dem Geruch der Salbe, mit welcher des Herrn Füße gesalbt wurden, gab der Herr eine Bedeutung; und auch im Sakramente seines Fleisches und Blutes hat er mittels des Geschmacks der Zunge dies Opfer angedeutet; und endlich bedeutet auch das etwas, daß das Weib durch Berührung des Saumes seiner Kleider gesund wurde. Aber unzählbar ist die Menge der in Worten aufgerichteten Zeichen, durch welche die Menschen ihre Gedanken anzeigen. Denn alle jene Zeichen, deren Gattungen ich soeben berührt, konnte ich auch durch Worte beschreiben; die Worte aber könnte ich auf keine Weise durch jene Zeichen beschreiben.“

Augustinus legt also in den soeben angeführten Stellen aus dem 2. Buche der Christlichen Belehrung ein wesentliches Gewicht auf die Tatsache, daß der körperliche Stoff, aus welchem die Worte oder Zeichen — d. h. solche sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, die nicht sich selber, sondern andere Gegenstände anzeigen sollen — gefertigt werden können, nicht nur dem Bereiche des Gehörempfindens oder Gehörsinnes zu entstammen braucht, also nicht blos aus Gegenständen der Ohren und für die Ohren bestehen müßte, sondern daß sich zum Stoffe für solche Zeichen auch Gegenstände aller übrigen Sinne eignen, also auch Gegenstände der Augen, des Geruchs, des Geschmacks und sogar der Berührung d. h. des Tastsinnes. Was alles vermögen z. B. nicht bloße für die Augen bestimmte Bewegungen des Körpers zu verraten und also auch zu bezeichnen? Daß aber auch Gegenstände des Geruchs, des Geschmacks und des Tastsinnes

die Fähigkeit zum Bezeichnen haben, hebt Augustinus durch Beispiele aus der heiligen Geschichte hervor. Aber, so betont er, die Gegenstände des Gehörsinnes eignen sich als Stoff für die Zeichen der Sprache unter Menschen am besten. Der Grund ist klar. Dieser Rohstoff für die Zeichen läßt sich nach der Anlage unseres Körpers (pro dispositione corporis), speziell vermöge der Gestaltung unserer Mundwerkzeuge, sowohl augenblicklich wie in beliebiger Menge erzeugen. Dasselbe ist bei den meisten Tieren der Fall, die mit den Menschen oder mit denen die Menschen in Interessen- und Sprachgemeinschaft leben. Bei den Fischen disponiert vielleicht die leichtere Beweglichkeit der Flossen den Gesichtssinn und dessen Gegenstände zum Körperstoff für die Zeichen, die sie für ihr Gemeinschaftsleben nötig haben. Bei den Menschen jedenfalls tritt der Gesichtssinn, obwohl auch er, wie bemerkt, neben dem Gehörsinn seine Rolle spielt, vor diesem zurück und nur im Notfalle als allgemeiner Ersatz desselben ein z. B. bei den Tauben und Taubstummen, ebenso wie z. B. bei den Blinden der Tastsinn als Ersatz eintritt. Die Geeignetheit des einen oder anderen Sinnes, als Stoff für die Zeichen der Sprache zu dienen, bezieht sich also nur auf ein Mehr oder Weniger ihrer Dienlichkeit dazu, nicht auf das Ob derselben. Auch Kleider, die unsere Blöße bedecken und Schutz vor der Witterung gewähren, lassen sich aus mancherlei Stoffen fertigen. Aber dieser oder jener Stoff eignet sich dazu, je nach den Umständen, mehr oder weniger im Vergleiche zu den übrigen. Dieser Gesichtspunkt wird deshalb als wichtig von Augustinus hervorgehoben, weil sich doch nicht bloß die Menschen, sondern alle Gemeinschaftswesen, sei es auf Erden oder auf anderen Weltkörpern, je nach Art und Umfang dieser Gemeinschaft, der Sprache bedienen müssen, um zu leben, und weil daher die Sprache der Menschen auf unserer Erde nur ein einzelner Anwendungsfall ist, dessen äußere Erscheinungsweise eben darum auf diesen Fall beschränkt bleibt.

Wo also immer Gemeinschaftswesen leben, bedürfen sie notwendig der Sprache, also auch solcher Zeichen oder Gegenstände d. h. solcher Empfundenheiten, die sich ihrem Stoffe nach zum Bezeichnen anderer Empfundenheiten oder Gegenstände vorzugsweise eignen. Welches aber diese Empfundenheiten sind, das läßt sich mit keinem Verstehen oder Denken herausbringen. Darüber entscheidet vielmehr allein die jeweilige Körperbeschaffenheit, welche diese Empfundenheiten zum Bezeichnen disponibel macht oder bereit stellt. In Summa: Auf dem Gebiete der Sprache

ist alles Empfundenheit: der Stoff zu den Zeichen, die Zeichen selbst und das damit zu Bezeichnende. Aus dem Vorrat der Empfundenheiten sucht sich die Sprache einen Teil heraus, um damit den andern zu bezeichnen, so daß schon diese Naturgeschichte d. h. der Materialaufbau der Sprache von dem, was Worte bedeuten können, alles ausschließt, was nicht Empfundenheit ist, und also schon hieraus erhellt, daß zu den Eigenschaften der Sprache, die sich für uns niemals aus der Natur oder Gedachtheit derselben ergeben können, außer dem Stoff zu den Worten und diesen Worten selbst auch deren Bedeutung (significatio) gehört. Dies letztere wird uns weiterhin, und zwar unter einem anderen Gesichtspunkte, durch Augustins Schilderung der Kinderstube im 8. Kapitel des 1. Buches der Bekenntnisse in Verbindung mit dem Hinweis auf die Sprache der Tiere im 2. Buche der Christlichen Belehrung so augenfällig gemacht, daß es uns auch von dieser Seite her jetzt mühelos in den Schoß fällt. Darnach handelt es sich in der Sprache, allgemein ausgedrückt, aber doch genau genug gesprochen, um bloße Zeichen für die Leibesbedürftigkeiten von Mensch und Tier und zwar um solche Leibesbedürftigkeiten, die den Existenzgemeinschafter mit betreffen. Signa voluntatum enunciatarum d. h. *„Zeichen für die zu verlautbarenden Willensrichtungen“* nennt sie Augustinus in der erst erwähnten Stelle, während er ebendort den Vorgang des Zeichengebens als ein edere sensa cordis mei, ut voluntati pareretur d. h. als ein *„Kundgeben der Empfundenheiten meines Herzens zum Zwecke der Gehorsamserzielung seitens Dritter“* bezeichnet. In der Kinderstube begehrt das Kind von den Eltern noch erst allein für sich. Dem Tierreiche entnimmt Augustin das Beispiel vom Hahn, der für die Existenzgenossin begehrt, und ferner das zwischen beiden in der Mitte stehende Beispiel vom Täuber und der Taube, die einander im gemeinschaftlichen Interesse locken.

Liegt es nicht auf der Hand, daß auch hier wiederum diese konkreten Bedürftigkeiten unseres — nicht selbstgeschaffenen — Leibes immer nur und nur immer wieder empfunden, niemals aber gedacht oder verstanden werden können, so daß es auch von diesen Leibesbedürftigkeiten niemals eine Gedachtheit oder ein philosophisches Wissen geben kann?

Den Bedürftigkeiten des Leibeslebens also haben die Zeichen der Sprache zu dienen, nicht den Bedürftigkeiten des Geisteslebens.

Diesen Gegensatz bringt Augustinus z. B. im 5. Vortrage zum Johannes-Evangelium zum Ausdruck. Die Jünger Christi waren fortgegangen, um Speise zu kaufen. Mit dieser kehrten sie zum Herrn zurück, den sie im Gespräch mit dem Samaritischen Weibe antrafen. *„Und die Jünger baten ihn und sagten: ‚Meister iß'! Er aber sprach zu ihnen: ‚Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt.' Da sprachen die Jünger untereinander: ‚Hat etwa jemand ihm zu essen gebracht?' Jesus sagte zu ihnen: ‚Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat'."* Das ist freilich die weiteste Spannung zwischen den Bedürftigkeiten des Leibes- und Existenzlebens einerseits und denen des Geisteslebens andrerseits. Dort allein der Leibeswille, sei es des Individuums selbst oder einer Individualgemeinschaft, hier allein der Wille Gottes! Jener zielt auf die irdische Speise in jeglicher Gestalt, dieser auf die geistige, und zwar wie angedeutet, im Bereiche der größten Spannung zwischen beiden: auf das echte Reich des Geistes. Aber auch die philosophische Wahrheit ist ein Erzeugnis des Geistes, der denkt und versteht, nicht aber des Fleisches, das nur zu empfinden vermag. Alle Zeichen der Sprache beziehen sich aber allein auf die Speise des Fleisches in jeglicher Gestalt. So kann es zwischen Sprache und Geist als eines Wahrheitsfaktors d. h. Wahrheitsmachers im Sinne der Experimente des 1. Kapitels keinerlei Gemeinsames geben. Und wenn der Leser z. B. in einem vom Geheimrat Biese herrührenden Aufsatze in No. 233 der Deutschen Zeitung vom 8. Mai 1918 die grundlegenden Anfangsworte lesen würde: *„Das Wort als Träger des Gedankens, als Synthese des Sinnlichen und Geistigen, gibt Zeugnis von der schöpferischen, göttlichen Kraft im Menschen"*, so wüßte er sogleich, daß dies im philosophischen Sinne unrichtig ist und auf einer unrichtigen Auffassung dessen beruht, was ein „Gedanke" und was das „Geistige" ist, Unrichtigkeiten, die sich, wie er schon aus dem Spinoza Redivivus weiter wüßte, aus dem Mangel einer wirklichen Wissenschaft über die Sprache leicht erklären. Die Beziehung aller Zeichen der Sprache auf die Bedürftigkeiten des Leibeslebens, im Gegensatze zu denen des Geisteslebens, und zwar wiederum in ihrer weitesten gegenseitigen Entfernung von einander, bringt Augustinus an einer anderen Stelle, im 14. Vortrage zum Johannesevangelium, ebenfalls zu scharfem Ausdruck. Es heißt dort: Quantum ad ipsum hominem pertinet, de terra est, et de terra loquitur: si autem aliqua loquitur divina, illuminatus est a Deo. Nam si non esset illuminatus, terra

terram loqueretur. Ergo seorsum est gratia Dei, seorsum natura hominis. Modo naturam hominis interroga: nascitur et crescit, usitata ista hominum discit. Quid novit nisi terram de terra? Humana loquitur, humana novit, humana sapit; carnalis carnaliter aestimat, carnaliter suspicatur: ecce est totus homo.

Zu deutsch nach der Übersetzung von Dr. Thomas Specht in der schon früher erwähnten, bei Kösel in Kempten erschienenen Bibliothek der Kirchenväter: *„Was den Menschen betrifft, so ist er von der Erde und redet von der Erde; wenn er aber etwas Göttliches, (das heißt: dem alleinigen Willen Gottes Entsprechendes) redet, ist er von Gott erleuchtet. Denn wenn er nicht erleuchtet worden wäre, so würde die Erde reden. Also besonders ist die Gnade Gottes, besonders die Natur des Menschen. Frage nur die Natur des Menschen: er wird geboren und wächst heran, er lernt, was unter uns Menschen üblich ist. Was anderes weiß er als Erde von der Erde? Er redet Menschliches, er weiß Menschliches, er empfindet Menschliches; als fleischlich urteilt er fleischlich, denkt er fleischlich. Siehe, er ist ganz Mensch.“* Da Augustinus hier zu Gläubigen d. h. nicht philosophisch spricht, wird es den Leser hier wie anderwärts nicht verwirren, daß er sich der Sprache im gewöhnlichen Sinne bedient, dem der Leser aber in unserem Zusammenhange bereits auf den philosophischen Grund zu sehen vermag.

Nach alledem wird der Leser nicht mehr bezweifeln, daß, wie der körperliche Rohstoff der Zeichen und diese selbst, so auch die gesamte Bedürftigkeit, zu deren Bezeichnung die Zeichen dienen, nur empfindbar, nicht aber auch — für uns Menschen — denkbar ist d. h. daß sowohl die Zeichen als auch ihre Bedeutung immer nur Empfundenheiten, niemals aber Gedachtheiten sein können.

So ist dem Leser allein durch die aufmerksame Betrachtung des Unterschiedes zwischen Empfundenheit und Gedachtheit, sowie durch die aufmerksame Beachtung der Tatsache, daß Sprache nur ein Teil der Empfundenheit (pars imaginationis) und zwar ein System von Empfundenheiten für andere Empfundenheiten ist, der eine Grund für den von Augustinus und Spinoza an die Spitze gestellten Gegensatz von philosophischer Wahrheit und Sprache beinahe von selbst in den Schoß gefallen.

Der Leser sieht nun auch wiederum mit eigenen Augen, wie falsch das ist, was u. a. Fritz Mauthner und Gerber über Sprache und Denken oder Erkennen geäußert haben. An einigen weiteren

Beispielen will ich ihm zeigen, wie verworren auch in anderen Köpfen das Verhältnis von Sprache und Denken sich abmalt.

Schopenhauer. Der nach Paul Deussens Urteil beinahe übermenschliche Genius Schopenhauers äußert sich darüber im § 8 des 1. Buches seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" folgendermaßen: *„Das Tier empfindet und schaut an; der Mensch denkt überdies und weiß: beide wollen. Das Tier teilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Gebärde und Laut: der Mensch teilt dem anderen Gedanken mit durch Sprache, oder verbirgt Gedanken durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugnis und das notwendige Werkzeug seiner Vernunft. Daher wird im Griechischen und Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet ho logos, il discorso."* Daß der Mensch auch denkt und weiß, ist richtig, wie wir im 1. Kapitel gezeigt haben. Daß er aber solche Gedanken, die — als verae ideae — wirklich diesen Namen verdienen, anderen durch Sprache mitteilen könne, ist grundfalsch, ebenso daß Sprache das erste Erzeugnis und das notwendige Werkzeug der menschlichen Vernunft ist. Im Gegenteil kann sie weder ein Erzeugnis der Vernunft noch auch ein Werkzeug derselben sein, geschweige denn ein notwendiges; denn aus der Vernunft (wenn wir darunter das Denken im Sinne Augustins und Spinozas verstehen) kann nie eine Empfundenheit kommen und durch eine solche Empfundenheit als Werkzeug kann niemals eine Gedachtheit be- oder ergriffen werden. Das Mißverständniß Schopenhauers hebt ersichtlich bei dem Begriffe des Denkens an. Er weiß nicht, was das ist. Was er denken nennt, ist in Wahrheit nichts als dasjenige, was wir empfinden (imaginari) genannt haben d. h. der gerade Gegensatz von dem, was in Wahrheit Denken ist. Daran, daß nur ein Erzeugnis, welches Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit im Sinne unserer Experimente aufweist, den Namen unserer höchsten geistigen Leistung, des Denkens, verdienen kann, wird der Leser nicht zweifeln. Setzt man in der angeführten Stelle empfinden für denken und ändert dieselbe in Gedanken auch sonst entsprechend ab, so enthält sie in ihrem weiteren Verlaufe viel Zutreffendes, namentlich über die Beziehung der Sprache auf das der Leibes-Bedürftigkeit entspringende Wollen der Menschen. *„Durch Hilfe der Sprache allein bringt die Vernunft (wir setzen: ein hochentwickeltes System von Empfundenheiten für Empfundenheiten) ihre wichtigsten Leistungen zustande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Zivilisation, den Staat, ferner die Wissenschaft (wir*

setzen: die Sammlung und Ordnung der Empfundenheiten je nach ihren verschiedenen Arten und Graden), das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mitteilen der Wahrheit (wir setzen: der Tatsächlichkeit behaupteter Empfundenheiten), das Verbreiten des Irrtums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Tier lernt den Tod erst im Tode kennen: Der Mensch geht mit Bewußtsein in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat (wozu ich für den Leser bemerke, daß Schopenhauer den Pessimimus zum philosophischen Grundgedanken gemacht hat)." Diese Stelle läßt die große Bedeutung der Sprache erkennen, die in der Tat, bis zur Erfassung von etwas Höherem, nicht nur Stab und Stütze, sondern auch Trost und Reichtum der Menschen ist, indem diese sich durch die Sprache alle nur möglichen Empfundenheiten zu eigen machen und dadurch ein tausendfältiges Leben leben können. Es kann nicht die Absicht sein, uns mit allen Unebenheiten, die in der Schopenhauerschen Stelle auch nach unserer Abänderung derselben noch übrig bleiben, auseinanderzusetzen. Der Leser soll nur Gelegenheit bekommen, sein eigenes Urteil im Feuer falscher Meinungen zu härten.

Von derselben Verwechslung der Begriffe zeugt ein Wort des vielgepriesenen deutschen Denkers Wilhelm v. Humboldt, wonach die Sprache der Völker ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache ist und wonach man sich beide nie identisch genug denken könne. Wenn hier unter dem Gesichtspunkte philosophischer Wahrheit Geist und Sprache einander gleichgesetzt werden, so wird der Geist zu niedrig und die Sprache zu hoch eingeschätzt. Der Leser sieht, daß auch Humboldt den Geist nicht als etwas begreift, das durch Denken Wahrheit im Sinne Augustins und Spinozas erzeugt. **W. von Humboldt.**

Von derselben Unkenntnis spricht das Wort Wilhelm Wundts in seinem Buche „Über die Menschen- und Tierseele", wonach das Chaos der sinnlichen Eindrücke durch das Denken geordnet wird. Dies Ordnen der Empfundenheiten ist viel mehr, wie hier beiläufig bemerkt werde, Sache der Empfundenheiten selbst, und ihrer Technik, namentlich der Logik. Ebenso falsch bezeichnet Wundt das Denken mit dem Fühlen und Wollen zusammen als den Rest, der in der Ordnung des Chaos der sinnlichen Eindrücke keine Stelle hat. Das Denken wird mit dem Fühlen und Wollen, die doch beide nur dem Gebiete der Empfundenheit angehören, in einen Topf geworfen, als **Wilhelm Wundt.**

Folge der heute noch gang und gäben Dreiteilung der Ausstrahlungen ein und desselben sogenannten „Geistes" in Denken, Fühlen und Wollen.

So überall Begriffsverwirrung auf dem Gebiete des Geisteslebens! Die Ehrlichsten geben zu, daß noch kein Wissen da ist und verweisen auf die Zukunft, nicht ahnend, daß schon die Vergangenheit die schönsten Geschenke in dieser Beziehung bereit hält.

Liebmann. Liebmann in seinem Buche „Analysis" sagt: *„Eine genügende Entwirrung des wunderbaren Prozesses im Menschen (und noch mehr natürlich eine adäquate Theorie desselben) gehört unter die Zukunftsdesiderien der Wissenschaft"*, ein Hilferuf an die Zukunft, der demjenigen John Stuart Mills gleicht, den wir auf Seite 111 des Spinoza Redivivus kennen gelernt haben.

Daß diese Unklarheit und Verwirrung der Begriffe unvermindert bis in die neueste Zeit anhält, ergibt der oben erwähnte Aufsatz eines Gelehrten in der No. 233 der Deutschen Zeitung vom 8. Mai 1918, wo das Wort, also eine Empfundenheit, *„als Träger des Gedankens"*, also einer Gedachtheit, und sogar als *„Synthese des Sinnlichen und Geistigen"* bezeichnet wird.

Dem Leser, dem die Sprache als bloßes System von Zeichen d. h. von Empfundenheiten für andere Empfundenheiten einleuchtet, wird z. B. die Schrift auch sofort als bloßes System von anderen Zeichen für jene ersten und weiter die Kurzschrift wiederum nur als System von Zeichen für jene anderen Zeichen einleuchten, ebenso wie ihm einleuchten wird, daß nichts im Wege steht, eine Weltzeichensprache von frischem zu erfinden. Denn was die gewachsenen Sprachen dem Menschen aus unmittelbarer Bedürfnisgewalt heraus vorgebildet haben, das vermag er aus einem reif gewordenen Kulturbedürfnis heraus sehr wohl mit voller Freiheit nachzubilden. Die Natur der Sprache als eines Systems von Zeichen, die sich alle im Bereiche der Empfundenheit bewegen müssen, wird dadurch nicht geändert.

Schopenhauer. Trotz aller Unklarheit und Verwirrung, die auf dem Gebiete der Sprache im Ganzen herrscht, sind doch aber im einzelnen treffende Beobachtungen mit untergelaufen. So hat Schopenhauer treffend beobachtet, daß Sprache im Grunde nur Körperliches bedeuten könne, weil sie immer auf Körperliches zurückgehen müsse. Im ergänzenden 2. Bande seines schon erwähnten Hauptwerkes heißt es im 6. Kapitel des 1. Buches: *„Zur Deutlichkeit eines Begriffes nämlich ist erfordert, nicht nur daß man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch, daß man diese, falls auch sie abstracta sind, abermals analy-*

sieren könne, und so immer fort, bis man zur a n s c h a u e n d e n Erkenntnis herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauungen man die letzten abstracta belebt und dadurch diesen wie auch allen auf ihnen beruhenden höheren Abstraktionen Realität zusichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität erteilen." „*Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken*" (wobei, wie ich erinnere, unter Denken von Schopenhauer nichts als imaginieren d. h. Empfinden verstanden wird). Und im 7. Kapitel a. a. O. heißt es: „*Da nun, wie gezeigt worden ist, die Begriffe ihren Stoff aus der anschauenden Erkenntnis entlehnen, und daher das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht; so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehen können auf die Anschauungen, aus denen er unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen werden, d. h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältnis des Beispiels stehen, belegen können. Diese Anschauungen also liefern den realen Gehalt alles unseres Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloß Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten (d. h. Zahlungsmittel) in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle von ihr ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In diesem Sinne können die Anschauungen recht passend primäre (d. h. erste), die Begriffe hingegen sekundäre (d. h. zweite) Vorstellungen genannt werden.*" „*Bücher teilen nur sekundäre Vorstellungen mit, weil sie in Begriffen geschrieben sein müssen. Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anschauung, geben eine bloß allgemeine Kenntnis derselben. Ein durchaus gründliches Verständnis von Dingen und deren Verhältnissen hat man nur, sofern man fähig ist, sie in lauter deutlichen Anschauungen, ohne Hilfe der Worte sich vorstellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiste Philosophieren besteht, ist im Grunde ein spinnendes Hin- und Herschieben der Begriffssphären; um zu sehen, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichsten Falle wird man dadurch zu Schlüssen gelangen: aber auch Schlüsse*

geben keine durchaus neue Erkenntnis, sondern zeigen uns nur, was alles in der schon vorhandenen lag, und was davon etwa auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anschauen, die Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben auffassen, dann aber dies alles in Begriffe absetzen und niederlegen, um es sicher zu besitzen: das gibt neue Erkenntnisse. Allein während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen jeder die Fähigkeit hat, ist Begriff mit Anschauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: sie bedingt je nach dem Grade der Vollkommenheit Witz, Urteilskraft, Scharfsinn, Genie. Bei jener ersten Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus, als etwa vernünftige Betrachtungen. Der innerste Kern jeder echten und wirklichen Erkenntnis ist eine Anschauung, auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute einer solchen. Dies hohe Lied Schopenhauers auf die konkrete Anschauung des sinnlich Erfaßten, also auf die Empfundenheit, bestätigt, daß auch nach seiner Beobachtung die Worte im Grunde nur Körperliches auszudrücken vermögen.

von Helmholtz. Ähnlich wie Schopenhauer drückt sich ein Mann aus, der für die Sprache noch viel geleistet haben würde, wenn er länger gelebt hätte, nämlich Helmholtz, und zwar z. B. im 2. Bande seiner Vorträge und Reden (Verlag von Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig) auf Seite 81, wo es heißt: *„Unter dem viel gemißbrauchten Ausdrucke sich vorstellen oder sich denken können, wie etwas geschieht, verstehe ich — und ich sehe nicht, wie man etwas anderes darunter verstehen kann, ohne allen Sinn des Ausdrucks aufzugeben —, daß man sich die Reihe der sinnlichen Eindrücke ausmalen könne, die man haben würde, wenn so etwas in einem einzelnen Falle vor sich ginge.“* Deshalb sieht Helmholtz gleichsam als den Kernpunkt aller Gegensätze der philosophischen Systeme die Frage an, ob ein Erkennen von Sätzen realen Inhalts ohne entsprechende, aus der Erfahrung hergenommenen Grundlage möglich sei d. h. die berühmte Frage Kants: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, d. h. Urteile realen Inhalts ohne vorausgegangene Erfahrung?* eine transzendentale Frage, die, wie wir wissen und beiläufig bemerken, von Kant durch die Transzendenz der Anschauungsformen und Verstandesbegriffe, namentlich des Kausalitätsbegriffes, dahin beantwortet wird, daß solche Urteile vermöge eben dieser Transzendenz möglich und im Umfange der notwendigen Mitwirkung dieser Transzendenz in der Erfahrung auch wirklich anzutreffen seien.

Wie nach diesen Beispielen die Körperlichkeit der Bedeutung aller Worte von Schopenhauer und Helmholtz richtig beobachtet ist, so ist von anderen die Körperlichkeit des alle Worte Hervortreibenden richtig beobachtet worden.

Grillparzer.

So hat Grillparzer, der auch über die Sprache viel und tief gedacht hat, mit sicherem Griffe erfaßt, daß dieselben Organe, Bedürfnisse und Anlässe die Menschen zum Sprechen gebracht haben.

Ratzel.

Dem nämlichen Gedanken gibt Ratzel in seiner Völkerkunde Ausdruck: *„Die menschliche Sprache ist eine an der Wurzel“* und ferner: *„Das Bedürfnis entscheidet über den Sprachreichtum“*.

Herder.

Grillparzer und Ratzel erkennen also die konkreten Bedürftigkeiten als das die Sprache aus dem Körper Hervortreibende und die Organe des Körpers (dispositio corporis) als das sie Gestaltende. Ebenso führt Herder die Sprache auf ein Triebhaftes zurück, indem er ihr den Trieb zur Mitteilung, der natürlich nicht der Plauderei, sondern den bitteren Lebensnotwendigkeiten zu dienen bestimmt sei, zugrunde legt. Werfen wir z. B. einen Blick auf die Schilderung, die — nach Karl Lamprecht Bd. I S. 65 — Tacitus von den Finnen seiner Zeit gibt, da sie im Unterschiede von heute, wo sie sich mit der Schärfe des eigenen und des deutschen Schwertes von dem Terror der Bolschewiki befreit haben, noch nicht einmal zur Metallzeit gelangt waren. *„Sie sind wundersam wild und schmutzig arm: es fehlen Waffen, es fehlen Pferde, es fehlt das Heim: Kräuter nähren, Felle kleiden, der platte Boden beherbergt sie; nur Pfeile haben sie zum Behelf, die sie, des Eisens darbend, mit scharfen Knochen versehen. Derselbe Weidgang nährt Männer und Weiber zugleich; zusammen ziehen sie aus und beanspruchen gleichen Anteil der Beute. Die Kinder wissen vor wildem Getier und Sturm keine andere Bergung als Unterkunft in wirrem Gesträuch. Dahin kehren die mannbaren Leute ein, dahin ziehen sich die Alten zurück.“* Werden sich solche Menschen auf dieser Stufe über philosophische Fragen unterhalten haben? Lamprecht bemerkt, daß wir in dieser Schilderung des Tacitus ein treffendes Bild jener Zustände vor uns haben mögen, denen das Mitteleuropa der späteren Kelten und Germanen in grauester Vorzeit unterworfen war. Trotzdem war die Sprache dieser Völker vollendet, wenn sie den Schatz ihrer Worte mit den zunehmenden Kulturbedürfnissen auch ständig vermehren mußten. Denn, wie wir gehört haben, es entscheiden über den Reichtum der Sprache die Bedürfnisse. So kommt auch heute noch der primitive Mann mit wenigen hunderten von Worten aus, während der verwöhnte Städter

Tacitus.

deren Tausende verwenden kann. Die Missionare in Afrika haben Wörterbücher verschiedener Negersprachen geschaffen. Aus ihnen lassen sich die geringeren Bedürftigkeiten und der diesen entsprechende geringere Sprachschatz unentwickelter Völker auch heute noch feststellen, freilich nur bis zum Weltkriege, da sich die Westmächte seitdem mit diesen Völkern vermischt und ihnen dadurch zugleich einen Teil ihrer eigenen Bedürfnisse und damit die Notwendigkeit neuer Zeichen dafür eingeflößt haben.

Trotz solcher richtigen Einzelbeobachtungen, von denen die mitgeteilten nur Beispiele sind, hat doch die Betrachtung der Sprache als eines Ganzen nicht soweit geführt, wie sie es bei richtiger Würdigung der beobachteten Erscheinungen hätte tun können. Man war oder glaubte sich der Entstehung und ersten Entwickelung der Sprachen, in deren Vollbesitz sich die Kulturvölker seit langer Zeit befanden, allzufern, um aus den beobachteten Erscheinungen die richtigen Folgerungen zu ziehen. Mit einem Worte, man war befangen und stand daher unter dem Eindrucke, den Goethe richtig formulierte, als er dichtete:

Ein jeder glaubt, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei auch etwas denken lassen.

Wenn Kinder ein neues Wort hören, so fragen sie, was es bedeutet, und dann wird es ihnen erklärt. Kinder nehmen ohne weiteres an, daß jedes Wort eine bestimmte, den Großen sicher bekannte Bedeutung haben müsse, welche diese ihnen zuerst auch mit dem Vergnügen, das Überlegenheit gewährt, erklären. Aber dieses Erklären und jenes Vergnügen wird zur Schlinge. Es kommt die Schule und dann kommen Dinge, denen die Erklärung der Großen nicht mehr gewachsen ist, und dann schämen sich die Großen, dies einzugestehen, indem sie unbefangen genug das entdeckte Manko lieber sich selber als der Sprache zuschreiben. Das Wort ist doch da! Daraus wird dann geschlossen, nicht nur, daß es etwas bedeute — dieser Schluß ist richtig —, sondern auch, daß die Bedeutung, die es habe, seinen Gegenstand auch erschöpfe — dieser Schluß ist grundfalsch. Wenn man nämlich unwillkürlich und als selbstverständlich annimmt, daß die Sprache als Schöpferin des Wortes ihm auch den richtigen Sinn beigelegt haben werde oder verständigerweise sogar beigelegt haben m ü s s e, so übersieht man dabei, daß die Sprache zu keiner Zeit von den Dingen, die sie benannte, mehr gewußt haben konnte, als der vulgus selbst d. h. die Interessen- und Sprachgemeinschaft, welche dem betreffenden Worte seine Bedeutung

zuerst beigelegt hat — oder vielmehr, welche genötigt war, ein auftauchendes Bezeichnungsbedürfnis durch Findung eines Zeichens dafür zu befriedigen. Die erste Frage bei einem in seiner Bedeutung zweifelhaften Worte ist also die nach der Bedürftigkeit, zu deren Bezeichnung es dienen sollte und konnte. Mehr als dieses Bedürfnis umschließt, sollte und konnte auch das Wort von vornherein nicht umschließen, selbst wenn, wie bei allen Worten des Seelen- oder Geisteslebens, die Sache selbst eine viel weitergehende Bedeutung hatte, also durch die Bedeutung des zuerst geschaffenen Zeichens bei weitem nicht erschöpft war. Die Sprache hat keinen wissenschaftlichen Ehrgeiz. Sie hat nur den Ehrgeiz, praktische Bedürfnisse der Sprachgenossen zu befriedigen. Wenn an einer neu entdeckten Sache, z. B. der Seele, heute nur dieses oder jenes Moment von Bezeichnungsinteresse ist, so bedeutet das dafür in Gebrauch genommene Wort heute eben nur dieses oder jenes Moment. Je mehr Seiten an einer Sache dem allgemeinen Bewußtsein für das praktische Leben nach und nach aufgehen, einen um so reicheren Inhalt gewinnt das Wort. Aber zur wissenschaftlichen Durchdringung oder Erschöpfung der vollen Sachbedeutung wird es, als Bestandteil der Sprache, niemals dienen. Ist die Sache schwierig zu durchdringen, so mag sich ihrer die Wissenschaft annehmen, wenn sie ein Interesse daran hat. So und nicht anders ist der Gang der Entstehung und Entwicklung jedweden Wortes der Sprache namentlich auf dem Gebiete des Seelen- oder Geisteslebens. Wir sind damit auf das Geleise des Bedeutungswandels der Worte gekommen.

Ein Beispiel für solchen, die ursprüngliche Bedeutung zugleich erweiternden Bedeutungswandel gibt Spinoza im ersten Kapitel seines Theologisch-politischen Traktats. Es handelt sich dort darum[1], *„was die heilige Schrift unter dem Geist Gottes versteht, von dem sie sagt, daß er den Propheten eingeflößt worden sei, oder daß sie aus ihm gesprochen hätten“.*

„Zu diesem Behufe“, so fährt Spinoza fort, *„ist zunächst die sprachliche Bedeutung des hebräischen Wortes* רוח *ruagh zu untersuchen, das gewöhnlich mit Geist übersetzt wird.*

„Das Wort רוח ruagh bedeutet bekanntlich im eigentlichen Sinne Wind, wird aber häufig zur Bezeichnung sehr vieler anderer Dinge gebraucht, die davon hergeleitet werden. 1. Bezeichnet man damit

[1] Die folgende Übersetzung ist der J. Sternschen Übersetzung der in Leipzig bei Phil. Reclam jun. erschienenen Ausgabe entnommen.

den Hauch, wie Psalm 135, 17: *„Auch ist kein Geist in ihrem Munde“*. 2. Die Seele oder den Odem, wie 1. Buch Sam. 30, 12: *„Und der Geist kehrte wieder in ihn zurück“*, d. h. er atmete wieder. 3. Davon leitet sich die weitere Bedeutung ab: Mut und Kraft, wie Jos. 2, 12: *„Seitdem ist kein Geist mehr in irgend einem Manne“*. Ebenso Hesekiel 2, 2: *„Und es kam in mich ein Geist (*soviel als Kraft*), welcher mich auf meine Füße stellte“*. Hiervon wird die weitere Bedeutung abgeleitet: Fähigkeit und Tauglichkeit, wie Hiob 33, 8: *„Gewiß, der Geist im Menschen ist es“*, d. h. die Weisheit ist nicht schlechthin bei den Alten zuhause, vielmehr weiß ich jetzt, daß sie von der Fähigkeit und Anlage jedes Menschen abhängt“. Ebenso 4. Mos. 27, 18: *„Ein Mann, in welchem der Geist ist“*. 5. Bezeichnet man damit die Gesinnung, wie 4. Buch Mos. 14, 34: *„Darum, daß ein anderer Geist in ihm ist“*, d. h. eine andere Gesinnung oder Denkart. Ebenso Sprüche Salomo 1, 23: *„Ich werde auch meinem Geist sagen“* (d. h. meine Denkart). In diesem Sinne bezeichnet man damit auch den Willen, den Beschluß, den Trieb und das Verlangen, wie Hesekiel 2, 12: *„Wohin der Geist (*d. h. der Wille*) zu gehen, da gingen sie hin“*. Ebenso Jesaias 30, 1: *„Und um auszugießen einen Erguß, aber nicht aus meinem Geiste“* Kapitel 29, v. 10: *„Weil dort über sie ausgegossen einen Geist (*d. h. einen Trieb*) des Schlummers“*. Und Buch der Richter 8, 3: *„Da ward ihr Geist besänftigt“*, d. h. ihr Verlangen. Ebenso Sprüche Salomo 16,32: *„Wer seinen Geist beherrscht (*d. h. seinen Trieb*), ist besser als wer eine Stadt erobert“*. Ebendaselbst Kapitel 25, v. 28: *„Ein Mann, der seinen Geist nicht bezähmt“*. Auch Jes. 35, 11: *„Euer Geist ist ein Feuer, welches euch verzehrt“*. Sofern das Wort ruagh Seele bedeutet, wird es zur Bezeichnung aller Seelenbewegungen und seelischen Eigenschaften angewendet. So sagt man „Hoher Geist“ (für stolz); „gebeugter Geist“ (für Demut); „böser Geist“ (für Haß oder Schwermut); „guter Geist“ (für Güte); „Geist der Eifersucht“; „Geist (d. h. Trieb) der Unzucht“; „Geist der Weisheit, des Rats, der Tapferkeit“, d. h. eine weise, kluge, tapfere Seele, oder die Gabe der Weisheit, des Rats, der Tapferkeit (denn die hebräische Sprache gebraucht lieber Hauptwörter als Eigenschaftswörter); „Geist des Wohlwollens“ usw. 6. Bezeichnet das Wort den Geist oder Lebensgeist selbst, wie Prediger Salomo 3, 9: *„Alle haben einen Geist“* (d. h. Lebensgeist) und ebendaselbst Kapitel 12, v. 7: *„Und der Geist kehrt zurück zu Gott“*. 7. Endlich bezeichnet das Wort die Weltgegenden (wegen der Winde die daher wehen), wie auch

die Seiten eines Gegenstandes, welche den Weltgegenden zugekehrt sind. Siehe Hesekiel Kapitel 37, v. 9 und Kapitel 42, v. 16, 17, 18, 19 usw.

Unter allen diesen Bedeutungen, die das Wort ruagh nach und nach in der hebräischen Sprache angenommen hat und von denen die angeführten Stellen des Alten Testamentes Zeugnis ablegen, findet sich keine, die den Geist als ein denkendes d. h. in philosophischem Sinne wahre Gedanken erzeugendes Etwas bezeichnet. Von einem solchen Sinn wußte die das Wort in allen seinen sprachlichen Bedeutungen erzeugende Sprachgemeinschaft (vulgus) der Hebräer nichts und konnte ihn daher dem Worte auch nicht beilegen. Von einem solchen Sinn hat noch keine Sprachgemeinschaft auf Erden etwas gewußt. Deshalb kann keine Analyse des Wortes Geist diesen Sinn aus ihm herausbringen. Nicht einmal die gelehrte Wissenschaft kennt ihn bis heute, da sie, wie gezeigt, weder Spinoza noch Augustinus noch andere Vollender der Philosophie verstanden hat. Zu diesem Ergebnis will Spinoza hinführen, d. h. zu der schlichten Erkenntnis, daß ein anderer Sinn, als den ein Wort nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch hat, niemals aus ihm herausgelesen werden kann, und daß der gewöhnliche Sprachgebrauch, der sich nur auf das praktische Leben (usus vitae), also auf lauter Empfundenheiten bezieht, an der Bezeichnung von Gedachtheiten nicht das mindeste Interesse hat. Geist aber, als wahre Gedanken im philosophischen Sinne hervorbringend, wäre eine solche Gedachtheit.

Nachdem Spinoza von dem Worte ruagh so alle Bedeutungen des gewöhnlichen Sprachgebrauches erschöpft hat, frägt er, inwiefern dies Wort auf Gott bezogen werden könne — denn die Wendung „Geist Gottes“ steht zur Erörterung — und was es alsdann zu bedeuten habe. Er führt zuerst die einzelnen Gründe an, aus denen häufig eine Sache auf Gott bezogen und von ihr gesagt werde, sie sei Gottes, um dann allgemein zu sagen, daß in der Regel alles auf Gott bezogen wurde, was die Begriffe der Juden überstieg, und dessen natürliche Ursachen man in jenen Zeiten nicht kannte. *„Darum nannte man den Sturm ein ‚Schelten Gottes‘, Donner und Blitz ‚Pfeile Gottes‘. Sie glaubten nämlich, Gott hielte die Winde in Höhlen eingeschlossen, welche sie Gottes Schatzkammern nannten; eine Ansicht, die sich von der heidnischen nur darin unterschied, daß nicht Aeolus, sondern Gott als Beherrscher der Winde betrachtet wurde“.* „Da hiernach außerordentliche Erscheinungen der Natur Gottes Werke und außerordentliche große Bäume Gottes Bäume genannt werden,

6*

so kann es nicht Wunder nehmen, daß im 1. Buch Mose sehr starke Menschen von riesenhafter Größe Söhne Gottes genannt werden, obgleich sie gottlose Räuber und Frauenschänder gewesen. Die Alten, nicht bloß die Juden, sondern auch die Heiden, pflegten eben überhaupt alles, wodurch jemand andere Menschen übertraf, auf Gott zurückzuführen. So sagte Pharao von Josef, als er die Auslegung des Traumes vernommen hatte, daß der Geist Gottes in ihm sei; auch Nebukadnezar sagte zu Daniel, er habe den Geist der heiligen Götter. Auch bei den Römern war solches sehr gebräuchlich: Von Dingen, welche sehr kunstvoll gefertigt waren, sagten sie, es sei mit göttlicher Hand gefertigt, welcher Ausdruck, ins Hebräische übersetzt, lauten würde: *„Von der Hand Gottes gefertigt"*, wie den Kennern des Hebräischen bekannt ist."

Auf Grund dieser Ausführungen kommt Spinoza zu dem Schluß, daß auch in der Wendung „Geist Gottes" die Bedeutung des Wortes Geist dieselbe geblieben ist, und daß durch die hinzugefügte Beziehung auf Gott („Gottes") nur eine Steigerung des Grades angezeigt werde.

Darauf fährt Spinoza fort: *„Weil die Bibel Gott wie ein menschliches Wesen zu schildern, und ihm Geist, Seele, Affekte, wie auch einen Körper und Atem zuzuschreiben pflegt, mit Rücksicht auf die schwache Fassungskraft des Volkes, darum wird in der Heiligen Schrift „Geist Gottes" auch oft gebraucht für „Gottes Geist, Gottes Seele, Gottes Kraft oder Gottes Odem"*, wobei die Worte Geist, Seele, Kraft, Odem, natürlich nur wieder die nämlichen Bedeutungen haben können als in Beziehung auf die Menschen, da ein tieferer Sinn ihnen nicht hinzugefügt worden ist, und mangels jeglicher Gedachtheit in dieser Beziehung auch gar nicht hinzugefügt werden konnte.

Dies Beispiel einer der Bedeutungsentwickelung nachgehenden Worterklärung hat dem Leser drastisch gezeigt, wie geringfügig, vom wissenschaftlichen oder gar philosophischen Standpunkte aus, der bloße Sprachgehalt auch des sozusagen höchsten aller Wortbegriffe ist, nämlich des Wortbegriffes „Geist Gottes". Denn auf den religiösen Inhalt der Worte „Gott" und „Geist Gottes" ist hier nicht einzugehen.

Die Ableitung des Wortes „Geist" und „Seele" von dem Worte, welches Wind bedeutet, ist unter den Völkern nicht selten. *„So sind z. B. anima, Spiritus, πνεῦμα vom sichtbaren Hauche zur geistigen Bedeutung gekommen, θυμός vom hörbaren Brausen"* (Gust. Gerber, Die Sprache und das Erkennen, Berlin 1884, R. Gärtners Verlagsbuchhandlung, S. 198). In der Sprache der Mande-Neger gilt der

Atem, fira, vorzugsweise als Zeichen des Lebens und bedeutet daher außer Atem und Leben auch Seele (H. Steinthal, Die Mande-Negersprachen, 1867, Ferd. Dümmlers Verlagsanstalt, Seite 215). Wie wenig geistiger Inhalt mit solchen, das Geistesleben gleichwohl berührenden Worten verbunden zu sein brauchte, ersehen wir daraus, daß namentlich unentwickelte Völker auch den sogenannten leblosen Dingen eine Seele beilegten. Nicht ganz so abwegig erscheint es uns demgegenüber, wenn die Dajaken den Planzen eine Seele beilegen. Denn die Planzen wachsen doch wenigstens wie der Mensch und das Tier.

Ich glaube, der Leser wird es kaum mehr für möglich halten, daß er früher selbst, im gläubigen Vertrauen auf die Sprache, solchen das Geistesleben berührenden Worten ihren erschöpfenden Sachinhalt zu seiner Belehrung abverlangt habe. Er wird jetzt auch die einfache Hinübernahme der Worte der Sprache in die Philosophie für ein kindliches Beginnen halten. Die im 1. Kapitel des Spinoza Redivivus gezeigte theoretische Unklarheit aller Begriffe des Geisteslebens ist somit nicht mehr auffällig, sondern die natürlichste Erscheinung von der Welt. Es wird den Worten ein Inhalt abverlangt, mit dem sie niemals angefüllt worden sind. Was Wunder, wenn eine Konfusion Platz greift, die solange anhält, bis der Sachverhalt durchschaut und damit der Spuk zu Ende ist. Worte dieser Art besagen im philosophischen Sinne nicht mehr, als daß dem Sprachbewußtsein ein Neues aufgegangen ist, für das auch ein Bezeichnungsinteresse da war. Was aber dieses Neue ist oder gar erschöpfend ist, daran hat die Sprache kein Interesse; dies mag, wie schon oben bemerkt, die Wissenschaft ergründen, wenn diese ein Interesse daran hat.

Der schon im Spinoza Redivivus angezogene amerikanische Dichter und Denker Edgar Ellan Poe hat in seinem Aufsatze unter dem Titel Eureka treffend zum Ausdruck gebracht, daß solche Worte gewissermassen nur die Richtung andeuten, in der ihr Sachinhalt gefunden werden könne, — wenn er zu finden sei. Es heißt im Band III der früher angeführten Ausgabe der Werke Poe's: Let us begin . . with that merest of words „Infinity". This, like „God", „spirit" and some other expressions of which the equivalents exist in all languages, is by no means the expression of an idea, but of an effort at one. It stands for the possible attempt to point out the direction of this effort — the cloud, behind which lay the object of this attempt. A word, in fine, was demanded, by which one human being might put himself in relation at once with another

Edg. Ellan Poe.

human being and with a certain t e n d e n c y of the human intellect. Out of this demand arose the word „Infinity". Which is thus the representative but of the t h o u g h t o f a t h o u g h t. Das heißt: *„Laßt uns mit dem Worte „Unendlichkeit" beginnen, das im höchsten Grade nichts ist wie wirklich nur ein Wort. Dies Wort ist, ebenso wie das Wort „Gott", „Geist" und manche andere Ausdrücke, von denen es gleichwertige in allen Sprachen gibt, keineswegs etwa der Ausdruck für eine bestimmte Vorstellung selbst, sondern nur der Ausdruck für eine Anstrengung in der Richtung danach. Es bezeichnet den möglichen Versuch nach einem unmöglich zu erreichenden Begriffe hin. Die Menschen brauchten einen Ausdruck, um durch ihn wenigstens die R i c h t u n g dieser Bemühung anzuzeigen — gleichsam die Wolke, hinter der, für immer unsichtbar, der G e g e n s t a n d der Bemühung liegt. Kurz, ein Wort war erforderlich, durch das ein Menschenwesen sich zugleich mit einem anderen und einer bestimmten Streberichtung des Intellekts in Beziehung zu setzen vermöchte. Aus diesem Bedürfnis entstand das Wort „Unendlich", das so nur der Stellvertreter des Gedankens von einem Gedanken ist."* Und auf Seite 106 a. a. O. heißt es in demselben Sinne weiter: „The fact is, that, upon the enunciation of any of that classe of terms to which „Infinity" belongs — the class representing thoughts of thought — he who has a right to say that he thinks a t a l l, feels himself called upon n o t to entertain a conception, but simply to direct his mental vision toward some given point in the intellectual firmament, where is a nebula never to be resolved. To solve it, indeed, he makes no effort, for with a rapid instinct he comprehends not only the impossibility, but as regards all human purposes, the i n e s s e n t i a l i t y of its solution . . He perceives that the Deity has not designed it to be solved. He sees at once that it lies out of the brain of man, and even h o w, if not exactly w h y, it is out of it. Das heißt: *„Der Sachverhalt ist der, daß, auf das Aussprechen eines dieser Worte, zu denen „Unendlichkeit" gehört, — das ist der Klasse von Worten, die nur Gedanken von einem Gedanken vertreten — derjenige, der mit Recht sagen kann, daß er ü b e r h a u p t denke, sich aufgerufen fühlt, n i c h t, etwas Bestimmtes zu denken, sondern das Auge seines Geistes einfach nach einem Punkte am Himmel des Intellekts zu richten, wo undurchdringlicher Nebel herrscht. Ihn zu durchdringen, müht er sich nicht. Denn unwillkürlich begreift er sofort nicht nur die Unmöglichkeit davon, sondern auch, was alle p r a k t i s c h e n Zwecke der Menschen betrifft, die völlige N u t z-*

losigkeit davon, selbst wenn es ihm gelänge. Er wird sich bewußt, daß die Gottheit nicht will, daß es ihm gelinge. Er sieht sofort, daß dies außerhalb menschlicher Kraft liegt, und sogar in welcher Weise außerhalb, wenn auch nicht, warum."

So hat Poe die von Goethe festgehaltene Erscheinung auf seine Weise erklärt. Nur daß wir, um den Leser nicht mutlos zu machen, der wenig tröstlichen Resignation Poe's, die an den sensationellen Ignorabimus-Vortrag des Naturforschers Dubois-Raymond aus dem Jahre 1872 erinnert, sogleich ein tröstlicheres Wort Spinozas, das auch für Augustinus gilt, entgegensetzen müssen, ein Wort, das Dr. Meyer, ein Freund Spinozas, auftragsgemäß am Schlusse der Vorrede zu den Ausgangspunkten der Cartesischen Philosophie ausgesprochen hat. Spinoza verwahrt sich dort gegen die Annahme, als deckten sich alle von ihm in der erwähnten Schrift vorgetragenen Ansichten des Cartesius mit den seinigen und läßt einige solcher Abweichungen von Dr. Meyer namentlich hervorheben. Im Anschluß hieran heißt es sodann: Preatereundum etiam hic nequaquam est, in eundem censum venire debere, hoc est, ex Cartesii mente tatum dici, quod aliquibus in locis reperitur, nempe „hoc aut illum captum humanum superare". Neque enim hoc ita accipiendum ac si ex propria sententia talia proferret noster Author. Judicat enim ista omnia, ac etiam plura alia magis sublimia atque subtilia, non tantum clare ac distincte a nobis concipi, sed etiam commodissime explicari posse, si modo humanus Intellectus alia via, quam quae a Cartesio aperta atque strata est, in veritatis investigationem verumque cognitionem deducatur; atque adeo scientiarum fundamenta a Cartesio eruta, et quae iis ab ipso superaedificata sunt, non sufficere ad omnes ac difficillimas, quae in Metaphysicis occurrunt, quaestiones enodandas atque solvendas, sed alia requiri, si ad illud cognitionis fastigium intellectum nostrum cupimus evehere. Das heißt in der Übersetzung des Dr. Arthur Buchenau im 94. Bande der im Verlage von Felix Meiner in Leipzig erschienenen Philosophischen Bibliothek: *Ich kann auch nicht unerwähnt lassen, daß der an einigen Stellen vorkommende Ausdruck „dies oder jenes übersteigt die menschliche Fassungskraft" ebendahin gehört, d. h. daß er nur im Sinn des Descartes gebraucht wird, und man darf dies nicht so verstehen, als wenn der Verfasser (also Spinoza) dies als seine eigene Ansicht ausspräche. Nach seiner Meinung kann vielmehr dies alles und noch mehr und Höheres und Feineres nicht bloß deutlich und klar von uns begriffen, sondern auch ohne Schwierigkeit erklärt werden, wenn nur der menschliche*

Verstand auf einem anderen, als dem von Descartes eröffneten und gebahnten Wege zur Erforschung der Wahrheit und der Kenntnis der Dinge geführt wird. Deshalb genügen nach seiner Ansicht die von Descartes gelegten Grundlagen der Wissenschaften und das, was er darauf errichtet hat, nicht, um alle schwierigen, in der Metaphysik auftretenden Fragen zu entwirren und zu lösen, sondern es bedarf dazu noch anderer, wenn man seinen Verstand auf die Höhe dieser Erkenntnis hinaufführen will."

Gerade der seit Darwin besonders in Schwung gekommene Evolutions- oder Entwicklungsgedanke wird es dem Leser leicht machen, sich auch die Entwicklung der Sprache d. h. in erster Linie ihres zunehmenden Reichtums an Worten und Wortbedeutungen als eine Entwicklung von konkreten Existenzbedürftigkeiten vorzustellen, die von den ursprünglich derbsten,' nur auf Erhaltung der nackten Existenz gerichteten, allmählich zu weniger groben, feineren und feinsten übergehen kann, immer aber Entwicklung bleibt, in deren Strome sich nur vorfinden kann, was ihm vorher zugeführt worden ist, und dessen Zuführung sich bis auf die Gegenwart herab jederzeit muß nachweisen lassen.

Bei Worten von der Art, um die es sich hier handelt, wie z. B. Seele, Geist, Gott usw., hat man daher vom Standpunkt der sprachlichen Bedeutung nicht zu fragen, was die Sache bedeutet, die durch sie berührt wird, sondern allein, welche konkrete Bedürftigkeit, die im Laufe der Entwicklung nach einem Ausdruck gedrängt hat, eines solchen ermangeln würde, wenn das inzwischen gestaltete Wort fehlte. Wenn z. B. die Worte Seele und Geist fehlten, die ich hier einmal als gleichbedeutend annehmen will, wie hätten dann die Menschen, als ihnen schließlich eine Ursächlichkeit neu aufgegangen war, die zwar nicht auf den Körper selbst oder dessen sinnlich wahrnehmbare Teile zurückging, trotzdem aber offenbar in diesem nämlichen Körper irgendwie wurzelte oder von ihm ausging oder mit ihm verbunden war, eine solche Ursächlichkeit bezeichnen sollen? Wenn ferner z. B. das Wort für Gott fehlte, wie hätten sie, als ihnen eine ebenfalls sinnlich nicht wahrnehmbare, aber offenbar außerhalb des Menschen ihren Ausgang nehmende Ursächlichkeit neu aufgegangen war, diese neue Ursächlichkeit bezeichnen sollen? Daß Ursächlichkeiten mit das Erste sind, was Mensch und Tier wahrnehmen, lehrt uns die primitivste Beobachtung. Die Fragen der Kinder nach dem Warum der sie interessierenden Erscheinungen bezeugen es für sich allein auf das eindringlichste, ebenso wie dieses ewige Warum ja auch die

Kantische Transzendens hervorgebracht hat, die deshalb natürlich auch für das Tierreich gelten muß. In der Festschrift zur Feier des hundertjährigen Jubiläums von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, die der Prof. Dr. Fritz Schulze unter dem Titel einer Philosophie der Naturwissenschaft im Jahre 1891 in Ernst Günthers Verlag zu Leipzig hat erscheinen lassen, heißt es in dieser Beziehung auf Seite 26: „Untersuchen wir die menschliche Sprache, selbst die der rohesten Stämme, so ist sie überall von der Kausalvorstellung vollständig durchwebt. Alle Flexionsformen, in Deklination, Konjugation und Komparation, dazu die Präpositionen und Konjunktionen, so unentwickelt alle diese Sprachteile auch vielfach noch sein mögen, sind doch nichts anderes als Sprachbezeichnungen verschiedener Kausalbeziehungen, oder sprachliche Ausdrücke für die Kausalvorstellung. Wenn wir gegen einen Hund drohend einen Stock erheben, so weicht er entsetzt zurück. Er kennt also den ursächlichen Zusammenhang zwischen Stock, Schlägen, Schmerz und handelt demgemäß. Er schließt, so gut wie ein Mensch im gleichen Falle tut: Wenn dieser Mann diesen Stock in dieser Weise gegen mich erhebt, so folgen schmerzliche Empfindungen gegen mich — also entfliehe ich, um nicht geschlagen zu werden. Wir finden hier die Vorstellung eines ursächlichen Zusammenhangs selbst in den unentwickelten Bewußtsein eines Tieres. Wir sagen hier nur, daß es so ist, nicht, was die Kausalität ist, und wie sie etwa in dieses Bewußtsein hineingekommen. Es genügt, die Tatsache, von der wir ausgehen, zu konstatieren — daß selbst dem empirischen Bewußtsein Kausalität nicht auszusprechen ist". Wer in seiner Jugend Indianergeschichten gelesen hat, erinnert sich auch an den großen Geist, der darin eine Rolle spielt. Und doch wird es niemand einfallen, diesen Begriff auf seinen Inhalt philosophisch zu analysieren oder zu zergliedern, weil jedermann hier, d. h. bei den Indianern, weiß, daß durch ihn nichts weiter als eine Ursächlichkeit der oben erwähnten Art ausgedrückt sein kann. Der große Unbekannte, dem vieles in Rechnung gestellt werden kann, wofür sonst ein wahrnehmbarer Schuldiger oder Urheber fehlt, ist eine uralte Erfindung der Menschen, ein Ursachen-Quid-pro-quo, das auch damals nicht darauf eingerichtet war, näher untersucht zu werden. Denn nimmt man, wie Schopenhauer gelegentlich ausführt, z. B. den Begriff Geist und analysiert ihn in seine Merkmale, *„ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"*; so sei dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht

durch Anschauungen belegen ließen. Daß es sich aber mit den von ihm selbst in seiner Philosophie verwendeten Begriffen nicht anders verhält, hat er weniger beachtet. Denn wenn er auch einzelne richtige Beobachtungen über die Sprache gemacht hat, zu dem hier interessierenden unüberbrückbaren Gegensatze, in dem sie gerade zur philosophischen Wahrheit steht, ist er nicht vorgedrungen. Sonst hätte er sich gewiß auch einen Vorwurf geschenkt, den er Spinoza gemacht hat, und der jetzt als unfreiwilliger Tiefsinn wirken muß, den Vorwurf nämlich, daß Spinoza das Wort Gott für etwas ganz anderes gebraucht habe, als was ehrlicherweise darunter zu verstehen sei, indem ehrlicherweise, das ist der Sinn, nur die volkstümliche Sprachbedeutung darunter zu verstehen sei, die freilich, wie der Leser jetzt weiß, mit der — nur zu denkenden, nicht aber zu empfindenden — philosophischen Bedeutung des Wortes nichts gemein haben kann. Nur auf einen solchen philosophischen Sinn aber ist es Spinoza angekommen.

Gerade das soeben erwähnte und wichtige Wort Gott hat unter den Menschen im Laufe der Entwickelung eine immer reichere Ausstattung mit neuen Empfundenheiten erfahren, die unter sich je nach dem Charakter der einzelnen Völker und Religionen die allergrößten Verschiedenheiten aufweisen. Immer aber nimmt diese Ausstattung naturgemäß ihren Ausgang von der Vergleichung mit dem Menschen. Das einzelne hierüber interessiert an dieser Stelle nicht. Im allgemeinen ist zu sagen, daß den Menschen, je mehr sie fortschritten, um so weniger die Gleichmäßigkeit und Unveränderlichkeit der sie umgebenden Natur, auf die sie ihr Existenzleben einstellten, entgehen konnte, eine Unveränderlichkeit, die mit dem, was sie an sich selbst beobachteten, im größten Gegensatze stand, und die sie nicht zögerten, ebenso wie die ganze Natur und deren Schöpfung selbst, auf Rechnung jener höchsten Ursächlichkeit zu setzen. Was sie daher an sich selber als mangelhaft empfanden, das legten sie im höchsten Grade jenem höchsten Wesen bei. Ehe die Berge unter den Menschen erkannten, daß und wie diese Gottes Ebenbild und als solches auch erschaffen seien, blieb daher den Menschen nichts anderes übrig, als das höchste Wesen nach ihrem Ebenbilde zu erschaffen. Auf diesen Vorgang weist z. B. Spinoza in seinem Traktat über die Verbesserung des Verstehens mit folgenden Worten hin: omnia quae sunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas Naturae leges fieri. Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua

multo firmiorem . . . d. h.: *„Alles, was geschieht, geschieht nach einer ewigen Ordnung und nach bestimmten Gesetzen der Natur. Da aber der schwache Mensch mit seinem Denken jene Ordnung zwar nicht erreichen kann, sich dennoch aber im Sinne seiner eigenen menschlichen Natur eine beständigere als diese vorzustellen vermag“* . . . Den nämlichen Vorgang hat auch Augustinus im Auge, als er im 4. Kapitel des ersten Buches der Bekenntnisse seinen Lesern eine Häufung solcher, durch Vergleichung mit der eigenen menschlichen Natur hervorgebrachten Eigenschaften Gottes zur Betrachtung vorlegt. Es heißt dort: *„Was also bist du mein Gott? Was anderes, so frage ich, als der Herr mein Gott? Wer ist nämlich der Herr außer dem Herrn? Oder wer ist Gott außer unserem Gott? Höchster, Bester, Mäßigster, Allmächtigster, Barmherzigster und Gerechtester, Verborgenster und Gegenwärtigster, Schönster und Stärkster, feststehend und doch nicht zu begreifen, selbst unveränderlich und doch alles andere verändernd, niemals neu, niemals alt und doch alles neu und die Stolzen alt machend, und sie wissen es nicht; immer bewegend, immer ruhig, sammelnd und doch nicht bedürfend, tragend und anfüllend und schirmend, schaffend und erhaltend und vollendend, suchend, obwohl nichts dir fehlt! Du liebst, aber erhitzest dich nicht; du eiferst und doch bringt niemand dich in Gefahr; es gereut dich, doch ohne Schmerzempfindung; du zürnst und bist doch nicht in Wallung; deine Werke veränderst du, aber niemals deinen Rat und Willen; du nimmst auf, was du findest und hast doch niemals verloren; niemals bedürftig, freust du dich doch des Zuwachses; du bist niemals geizig und treibst doch Zinsen ein. Überverausgabt wird dir gegenüber, damit auch du schulden möchtest; und doch, wer besitzt etwas, was nicht dir gehörte? Du bezahlst Schulden und bist doch keinem etwas schuldig; du erlässest Schulden und verlierst doch dadurch nichts. Und was haben wir mit all dem all dem gesagt, mein Gott, mein Leben, meine heilige Freude? Oder was vermag jemand zu sagen, wenn er von dir spricht? Und doch, wehe denen, die von dir nichts sagen, wenn schon diejenigen, die von dir s p r e c h e n, nichts sagen.“* Der in diesen letzteren Worten Augustins enthaltene tiefere — auch zu d e n k e n d e — Sinn, hindert nicht, daß, b e v o r dieser Sinn einerseits bei Augustin selbst erwachsen war und andererseits von seinen Lesern mit erfaßt wird, allein die Anlehnung an Menschliches und die Vergleichung mit solchem den mitgeteilten Eigenschaften ihre Bedeutung gibt. Ohne dies Zurückgehen auf die entsprechenden Empfundenheiten

des menschlichen Existenzlebens wären alle diese Eigenschaften unverständlich.

Nur soweit sich solche Empfundenheiten, um mit Schopenhauer zu reden, als Kontanten in der Bank für die Verkehrszeichen, d. h. in der Sprache niedergelegt vorfinden, nur insoweit können diese Verkehrszeichen einen wirklichen Verkehrswert haben, während sie im andern Falle, wie die Noten von Zettelbanken ohne Golddeckung, vom philosophischen Standpunkt nichts als unbewußter Schwindel sein müssen. Denn woher sonst als durch solche vorherige Niederlegung können wirkliche Werte in dem Wertzeichen vorhanden sein?

Abschnitt 3.

Immer noch genauer.

Wie sehr uns jene tief eingewurzelte Suggestion in dem Banne hält, als seien die Worte etwas für sich selbst und als müßte sich daher aus ihnen der ganze Befund d. h. das Was? und Wie? jeder durch sie berührten Sache herausschöpfen lassen, wenn sie nur richtig zergliedert würden, mag der Leser in diesem Abschnitt noch einmal besonders an sich selber erfahren. Nachdem ihm nämlich im vorigen Abschnitte einer der Gründe für den Gegensatz von philosophischer Wahrheit und Sprache gleichsam von selber zugeflossen und er dadurch zu der Einsicht gelangt ist, *was* Worte allein bedeuten können, nämlich daß er in ihnen als bloßen Zeichen je eines zu Bezeichnenden nur Anweisungen auf ihnen entsprechende Empfundenheiten zu erblicken habe, wird er zu der Ansicht gelangt sein, als sei damit das Thema dieses Abschnitts in seinem Wesenskern erschöpft, soviel sich darüber im einzelnen auch noch sagen lassen möge. Und doch bleibt gerade das Wesentliche über dieses Thema noch zu sagen übrig, nämlich *wie* die Worte ihre Bedeutung an den Mann d. h. dem Sprachgenossen gegenüber zur Geltung bringen.

Wenn jene Suggestion nicht auch jetzt noch nachwirkte, so müßten wir in demselben Augenblicke, in dem wir uns der neuen Erkenntnis sicher fühlten, die Frage erheben, *wie* sich denn nun die Bedeutung der Worte dem Sprachgenossen gegenüber zur Geltung bringe, da sonst dem Zeichen die Hauptsache fehlen würde. Anders ausgedrückt: Das Zeichen ist nicht selbständiger Träger im Sinne eines *Bewahrers* seiner Bedeutung, sondern nur unselbständiger

Zwischenträger dieser Bedeutung, die vor allem irgendwo abgeladen werden muß oder, wie Mauthner, treffend sagt, nur etwas zwischen den Sprachgenossen. Das Zeichen ist demnach etwas, das zwar zuerst gegeben oder aufgerichtet, dann aber vor allem, um als solches erst wirksam zu werden, empfangen und abgenommen werden muß. Das liegt ebenso im reinen Erfahrungsbegriffe des Zeichens wie es z. B. im Erfahrungsbegriffe des Berges liegt, daß ihm ein Tal und des Tales, daß ihm ein Berg entspricht.

Das im Wort verkörperte Zeichen ist also nicht etwas, was stehen bleiben kann, nachdem es aufgerichtet ist, um als einmal Aufgerichtetes zu verharren, sondern etwas, was im Gegenteil abgenommen werden und damit wieder verschwinden muß. Es kann auch auf seine Abnahme und sein Wiederverschwinden nicht warten, nicht einmal so lange, wie etwa das aufgezogene Eisenbahnsignal, das doch wenigstens eine Weile stehen bleibt, bis der Eisenbahnzug, zumal wenn er sich verspätet hat, vorübergefahren ist. Beim Wortzeichen duldet dies schon der Stoff nicht, aus dem es gefertigt ist, und der, in Laut und Bewegung, zu den unhaltbarsten gehört, die es gibt, in dieser Beziehung vielen Kriegsersatzstoffen gleichend. Immer muß das Sprachzeichen als solches, abgesehen also von seiner Umgestaltung in die Schrift oder seiner Aufbewahrung zu anderen Zwecken, etwa im Grammophon, in demselben Augenblicke abgenommen werden und wieder verschwinden, in dem es aufgerichtet ist. Vom Zeichengeber zu Augenblickszwecken abgegeben, muß es vom Zeichenempfänger zu eben diesen Zwecken an- und abgenommen werden. Sonst hat es seinen Beruf verfehlt.

Daß dem allem so ist, kann nicht zweifelhaft sein, da es sich unbefangener Beobachtung zwingend aufdrängt. Daraus ergibt sich, daß das Sprachzeichen im Grunde nichts anderes ist als ein zwar unentbehrlicher, für das Ganze des sich dabei abspielenden Vorganges aber höchst unselbständiger Teil, nämlich das Mittelglied zwischen zwei Hauptgliedern, welche dieses Ganze beherrschen. Seinen Schwerpunkt hat dieser Vorgang in der Herstellung einer Beziehung zwischen den beiden Hauptgliedern, dem Zeichengeber und dem Zeichenempfänger. Und diese Herstellung einer solchen Beziehung wiederum hat ihren Schwerpunkt — worin? Das ist es, worauf es bei der Sprache oder den Worten, im Gegensatze zur philosophischen Wahrheit, im Wesenskern ankommt, und worauf gerade Augustinus die Aufmerksamkeit hingelenkt zu sehen wünscht. Spinoza hat hierauf weniger Gewicht gelegt, da er bei seiner

schließlichen Darstellung der Philosophie sine relatione ad corporis existentiam, d. h. *„ohne Bezugnahme auf das körperliche Leibesleben“* verfahren ist.

Die Frage, worin der Schwerpunkt der Herstellung aller hier in Betracht kommenden Beziehungen zwischen den beiden Hauptgliedern des sich beim Sprechen abspielenden Vorganges liegt, führt uns wieder zu dem Gegenstande dieser Beziehungen zurück, nämlich zu den Willensrichtungen, die aus den Bedürftigkeiten hervorschießen, und die nicht bloß bezeichnet, sondern auf den anderen Teil vor allem auch übertragen sein wollen.

Da gerade Augustinus, der Held des gegenwärtigen Buches, auf diesen durch die Zeichen der Sprache auch zu übertragenden, nicht bloß zu bezeichnenden Gegenstand der Beziehungen zwischen den Sprachgenossen größtes Gewicht legt, wie das 8. Kapitel des 1. Buches der Bekenntnisse dartut, so wollen wir uns im gegenwärtigen Zusammenhange nicht nur die hierher gehörige Stelle aus diesem Kapitel nochmals ins Gedächtnis zurückrufen, sondern ihr auch einige andere markante Stellen, z. B. aus dem 6. und 7. Kapitel, noch hinzufügen, um aus solch eindringlicher Vergegenwärtigung des Gegenstandes der Übertragung die Art seiner Übertragung gleichsam von selbst hervorwachsen zu sehen. So heißt es zunächst im 6. Kapitel, wo Augustinus von seiner allerfrühesten Kindheit spricht: tunc sugere noram et acquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae; nihil amplius. Post et ridere coepi, dormiens primo, deinde vigilans. Hoc enim de me indicatum est, et credidi quoniam sic videmus et alios infantes; nam ista mea non memini. Et ecce paulatim sentiebam ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram; quia illae intus erant, foris autem illi, nec ullo sensu volebant introire in animam meam. Itaque iactabam membra et voces, signa similia voluntatibus meis, qauca quae poteram, qualia poteram, non enim erant verisimilia. Ex cum mihi non obtemperabatur, vel non intellecto, vel ne obesset, indignabar non subditis maioribus, et liberis non servientibus, et me de illis flendo vindicabam.“ Das heißt: *„Damals verstand ich nur zu saugen und mich zu beruhigen bei dem, was mich freute, zu weinen aber über die unfreudigen Empfindungen meines Körpers, nichts weiter. Später begann ich auch zu lächeln, zuerst im Schlafen, dann auch im Wachen. Dies nämlich hat man mir von mir erzählt und ich habe es geglaubt, da wir es so ja auch bei anderen Kindern sehen, die noch nicht sprechen können,*

denn selbst konnte ich mich an all dies natürlich nicht erinnern. Und siehe da, allmählich lernte ich empfinden, in welcher Umgebung ich wäre, und da begehrte ich, meine Wünsche denjenigen zu zeigen, von denen sie erfüllt werden sollten. Und ich vermochte es nicht. Denn jene Wünsche waren in mir, außer mir aber waren diese, und sie vermochten mit keinem ihrer Sinne in meine wünschende Seele einzutreten (um, wie der Leser ergänzt, dort aus eigener Wahrnehmung meine Wünsche zu erkennen). *Daher versuchte ich meine Glieder und Stimmwerkzeuge in Bewegung zu setzen, als Zeichen, die meinen Wünschen ähnlich sein sollten, so wenige solcher Zeichen es auch waren, die ich beherrschte, und so mangelhaft ich sie noch beherrschte; nicht nämlich trafen sie ihr Ziel. Und wenn mir dann nicht gehorcht wurde, sei es, weil man nicht verstand, was ich wollte, sei es, damit letzteres mir nicht schadete* (denn, wie der Leser ergänzt, begehren die Kinder oft Dinge, die ihnen schädlich sind), *so brachte mich dies gegen die Erwachsenen auf, die mir nicht untertan sein und den Kindern nicht unbedingt gehorchen wollten, und dann rächte ich mich an ihnen durch Schreien*". In demselben Kapitel faßt Augustinus die soeben beschriebene Periode nochmals kürzer wie folgt zusammen: Eram enim et vivebam etiam tunc, et signa quibus sensa mea nota alliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam, das heißt: „*Denn schon war ich und lebte und suchte bereits gegen Ende der Kindheit, die noch nicht sprechen kann, nach Zeichen, um durch sie anderen meine Willensempfindungen mitzuteilen*". Bedeutsam, um dem Gesagten seine natürliche Ausdehnung auf das sogenannte Tierreich zu geben, schließt Augustinus die Worte an: Unde hoc tale animal nisi abs te, Domine? Das heißt: „*Woher solch ein lebendes Wesen, wenn nicht aus deiner Hand, o Herr?*" In dieser zusammenfassenden Stelle bringt Augustinus mit prägnanter Kürze zum Ausdruck, daß der ganze Inhalt jener Periode sich außer der noch allein passiven Erhaltung des Lebens in dem Suchen nach Zeichen für die sich regenden Willensregungen erschöpft.

Worauf diese Willensempfindungen gerichtet sind und abzielen, sagt Augustinus mit derselben Prägnanz in dem folgenden 7. Kapitel in den Worten an Gott: proque eius (sc. corporis) universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, d. h. „*und für seine* (nämlich des Körpers) *Ganz- und Unversehrt-Erhaltung hast du ihm alle notwendigen Begehrungen des Lebenwollenden eingeflößt*".

Dann folgt im 8. Kapitel die Beschreibung der sich an die erste Kindheit anschließenden Periode. *„Nicht mehr nämlich war ich nur ein Kind, das noch nicht zu sprechen vermochte, sondern schon ein Knabe, welcher sprach.* (Hierin allein setzt also Augustin den Unterschied zwischen beiden Perioden.) *Und hieran erinnere ich mich; auch woher ich sprechen gelernt habe, bemerkte ich später. Nicht nämlich lehrten es mich die Erwachsenen, indem sie mir etwa, wie ein wenig später, die Buchstaben der Schrift in einer bestimmten wissenschaftlichen Reihenfolge beibrachten. Sondern ich selbst lernte mit dem Geiste, den du, o Herr, mir gegeben hast, im Gedächtnis vorsprechen, nachdem ich vorher zwar mit den mannigfachsten unbestimmten und bestimmten Lauten, sowie mit den verschiedensten Bewegungen meiner Gliedmaßen die Willensempfindungen meines Herzens zum Ausdruck zu bringen versucht hatte, mir aber weder alles, was ich wollte, noch das wenige Erreichte mit allen Mitteln, mit denen ich es wollte, gelungen war. So oft die Erwachsenen selber irgend einen Gegenstand nannten und, dem Laute folgend, den Körper nach irgend einer Richtung hin bewegten, sah und behielt ich, daß eben dies, was sie verlauten ließen, von ihnen jener Gegenstand genannt wurde, wenn sie ihn zeigen wollten.* (Dies, was sie verlauten ließen, ist, wie der Leser weiß, das Lautbild, das Zeichen oder Wort des betreffenden Gegenstandes, auf den es gerade ankommt.) *Daß aber dies es war, was sie wollten, offenbarte sich an den Bewegungen des Körpers, welche gleichsam die von der Natur selbst dargebotenen internationalen Worte sind, bestehend aus den Mienen des Gesichts, den Blicken der Augen, der Bewegung der übrigen Körperteile und aus dem Tone der Stimme, der alle Willensrichtungen anzeigt, sei es, daß man Gegenstände begehren, genießen, zurückweisen oder vor ihnen fliehen will. So konnte ich allmählich Worte, die in verschiedenen Wendungen immer ebenso gebraucht und von mir häufig gehört wurden, im Gedächtnis aufsammeln und vermochte nunmehr durch sie auch meine eigenen Wünsche auszusprechen, nachdem sich mein Mund an die Art, sie auszusprechen, gewöhnt hatte. So wechselte ich mit denen, unter denen ich lebte, Zeichen zum Ausdruck meiner Wünsche und rückte damit in die stürmische Gemeinschaft des menschlichen Lebens ein, noch freilich abhängig von dem entscheidenden Willen der Eltern und der Weisung Erwachsener.“*

Daß aber nicht etwa nur in der Kindheit und Knabenzeit sowie bei den Tieren der Wille und dessen Übertragung der einzige Gegen-

stand der Sprache ist, zeigt Augustinus im 2. und 3. Kapitel des zweiten Buches der Christlichen Belehrung, wo er nicht mehr bloß von der Sprache jener frühen Perioden, sondern von der Sprache oder dem Wortzeichen überhaupt spricht. Für den lateinischen Text beziehe ich mich wiederum auf dessen frühere Mitteilung. Die deutsche Übersetzung mag im Interesse des vollständigen Zusammenhanges an dieser Stelle nochmals ihren Platz finden. Es heißt im Kapitel 2: *„Die willkürlichen Zeichen aber sind diejenigen, welche sich alle Lebewesen gegenseitig geben, um, soweit möglich, ihre Willensrichtungen, Empfindungen und sonstigen Wahrnehmungen aufzuzeigen.* (Die Anführung von sonstigen Empfindungen und Wahrnehmungsempfundenheiten neben den auch hier jedenfalls in erster Linie figurierenden Willensempfindungen erklärt sich aus der gewöhnlichen Auffassungsweise, an die Augustinus anknüpft, und der, wie wir aus eigener Erfahrung wissen, das wahre Sachverhältnis fremd ist.) *Und keinen anderen Grund gibt es für uns, etwas zu bezeichnen oder ein Zeichen für etwas abzugeben, als um dasjenige, was der Zeichengeber im Willen führt, von dort aus aufzunehmen und in den Willen eines anderen hinüberzutragen.“* Ferner heißt es im 2. Kapitel: *„Auch die Tiere haben untereinander gewisse Zeichen, durch welche sie das Verlangen ihres Inneren nach außen geben. Denn auch der Hahn gibt, wenn er ein Korn gefunden hat, der Henne ein Lautzeichen, damit sie herbeieile und der Täuber ruft durch Girren die Taube und wird von ihr ebenso gerufen; und noch vieles dieser Art läßt sich beobachten.“* Endlich heißt es im 3. Kapitel kurz und bündig, *daß wir durch Zeichen denjenigen, für den sie da sind, zum Teilnehmer unseres eigenen Willens machen!* (quem volumus per hoc signum voluntatis nostrae participem facere.)

Einer so zugespitzten Sachverhalts-Feststellung gegenüber kann die anschließende Frage und damit die richtige Antwort darauf nicht fernliegen. Sie lautet: Wie wird der eigene, den konkreten Existenzbedürftigkeiten entsprungene Wille auf die zweckentsprechendste Weise d. h. so, daß der andere Teil diesen Willen so treu wie möglich aufnehmen kann, auf diesen anderen übertragen? Antwort: Indem das nämliche Situationsbild und damit — dies ist das Ziel — die nämliche konkrete Bedürftigkeit, aus welcher der eigene Wille entsprungen ist, in dem andern erzeugt wird, so daß genau der nämliche Wille nunmehr auch in dem Partner entspringen kann. Wenn

beide zugleich z. B. von einem wildem Tiere angegriffen werden, erübrigt sich das Sprechen. Aber wenn nur ein Teil in eine Existenznot gerät, von welcher der andere im Augenblicke verschont ist und nichts weiß, da bedarf es zu dem erwähnten Zwecke blitzartiger Übertragung der Situationsbilder, damit die Hilfe des Existenzgenossen nicht zu spät kommt. Das eigene Situationsbild also wird auf den andern Teil — zu dem erwähnten Zwecke — übergetragen. Mit allem, was nötig ist, um der Gefahr im Augenblicke gemeinsam zu begegnen. Kein Jota mehr. Ob der dräuende Rachen so oder anders gestaltet ist, macht das Zerrissenwerden durch ihn nicht weniger peinlich. Deshalb darf den Sprachzeichen die von Fritz Mauthner vermißte absolute Bestimmtheit fehlen. Dasjenige, was sie sollen, tun sie mit voller Bestimmtheit und in jedem Falle bestimmt genug. Aus der Natur der Sprache als der Hauptwaffe des Gemeinschaftstieres im Existenzkampfe ergibt sich dann ihre ganze weitere Technik von selbst, die indessen an dieser Stelle noch nicht interessiert.

Schopenhauer hatte, wie wir gezeigt haben, zwar richtig empfunden, daß auch die abgezogensten Begriffe auf konkrete Empfundenheiten zurückgehen. Er hat aber die besondere Art dieser Empfundenheiten als Bedürftigkeiten oder Willensempfundenheiten des Leibes- und Existenzlebens nicht herausgefunden, also das von Kant und ihm selbst so viel gerühmte Gesetz der Spezifikation unbeachtet gelassen, wonach in dem Gleichen das Unterschiedliche nicht zu vernachlässigen ist. Sonst wäre er gewiß auch bloß erfahrungsmäßig d. h. auch ohne noch von der Natur oder Gedachtheit der Sprache zu wissen, auf das Wie? der Übertragung gestoßen. Denn nahe genug war er der Sache, nur daß seine Phantasie vor dem Ziele erlahmte. Eine hierher gehörige Stelle findet sich in § 9 des 1. Buches seines schon zitierten Hauptwerkes. Dort spricht er, zunächst zwar als Apostat d. h. als Abtrünniger von seiner eigenen soeben von neuem erwähnten richtigen Einzelbeobachtung, doch wiederum von Begriffen, die sich nicht anschauen, sondern nur „denken" lassen und die nur in ihren Wirkungen, welche durch sie der Mensch hervorbringt, Gegenstände der eigentlichen Erfahrung sind, als da sind: die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wissenschaft, hernach was aus diesen allen sich ergebe. Im Anschluß hieran fährt Schopenhauer fort: *„Offenbar ist die Rede, als Gegenstand der äußeren Erfahrung, nichts anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nüancierung mitteilt. Was bedeuten aber diese Zeichen, wie geschieht ihre Aus-*

legung? Übersetzen wir etwa, während der andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzartig an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen, gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserem Kopfe, während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält und was sie mitteilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nicht anschauliche Vorstellungen, welche ein für allemal gebildet und verhältnismäßig in geringer Anzahl (wobei ich den Leser an die transzendenten Anschauungsformen von Raum und Zeit sowie an die gleichfalls transzendenten Kategorien oder Verstandesbegriffe, namentlich der Kausalität erinnere; denn diese Kantische Erfindung hat Schopenhauer hier im Auge) *doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten. Hieraus allein ist erklärlich, daß nie ein Tier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigentümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjektives Korrelat die Vernunft ist* (wobei der Leser wieder an die eben erwähnte Kantische Transzendenz denken soll, die hier überall herumspukt), *sind sie für das Tier ohne Sinn und Bedeutung. So ist die Sprache wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben, und wie alles, was den Menschen vom Tiere unterscheidet, durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären: Die Begriffe, die abstrakten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht im Raum und Zeit individuellen Vorstellungen.*" So viel Unklarheit als Einrahmung desjenigen, was dem wahren Sachverhalt so nahe war, aber — abgelehnt wurde, nämlich des Bildes von den Bildern, die, durch die Zeichen berührt, an einem anderen Teile des Gebietes unserer Empfundenheit, dem Gedächtnisse, vorüberziehen! Abgelehnt wegen eines angeblichen Tumultes in unserem Kopfe, den jene einrahmende Unklarheit n i c h t im Gefolge hat? Warum Ü b e r s e t z u n g der Zeichen? Durch diese Zeichen sind ja die O r i g i n a l bilder selbst in uns erzeugt worden! Entsteht auch ein Tumult in unseren Köpfen, wenn wir im Kino die übertragenen Originalbilder an uns vorüberziehen lassen? Statt dessen sei die Sprache eine Wirkung der „Vernunft", von der wir mit dem, was

die Sprache uns gibt, vorläufig noch ebenso wenig wissen, was sie ist, wie wir wissen, was die „Seele" und der „Geist" ist? Vernunft als Hervorbringerin der Sprache? Und diese Sprache selbst also nichts auch für die Tiere, während diese doch von derselben auf sie eindringenden Umwelt umgeben sind, in der sie sich, zum Zwecke ihrer Ganz- und Unversehrterhaltung, ebenso durchsetzen müssen wie wir selber? Die nur für die Welt der Empfundenheit d. h. der Erfahrungserscheinungen bestimmte Transzendenz jener allgemeinen Begriffe ebenfalls nichts auch für die Tiere, deren Vorstellungen doch aber auch mit Raum, Zeit und Kausalität durchsetzt sind? Der Leser wird selbst darüber urteilen, wie sehr die Einrahmung jenes Bildes von den am Gedächtnis vorüberfliegenden Bildern, vom philosophischen Standpunkte aus, nichts als ein heilloses Wortgeröll ist, daß aber jenes davon eingerahmte Bild der Wahrheit nahekommt, wenn es auch Verzeichnungen aufweist. Aber nur das Bild selbst kommt der Wahrheit nahe. Außerhalb desselben fängt wieder die Verwirrung, der Tumult im Kopfe Schopenhauers an. Wir „übersetzen" nicht, wenn die Bilder des Films auf uns wirken. Durch die Beschaffenheit jenes schon erwähnten anderen Teils des Gebietes der Empfundenheit, nämlich des Gedächtnisses, wird bewirkt, daß, durch die Zeichen, direkt und unmittelbar die Empfundenheiten der In- und Umwelt selber berührt werden, und es einer Übersetzung daher nicht bedarf.

Hiernach liegt in der sprachüblichen Wendung „Bedeutung der Worte" (significatio verborum) das Hauptgewicht nicht in etwas, was darin schon mit zum Ausdruck gekommen ist, weil eben die Sprache als solche davon noch nichts weiß, sondern in etwas, was darin noch nicht mit zum Ausdruck kam.

Ohne diesen Wesenskern der Willensübertragung festzuhalten, lassen sich auch die einfachsten Erscheinungen der Sprache nicht zutreffend begreifen. Degegen lassen sich aus diesem Wesenskern auch schon erfahrungsmäßig d. h. abgesehen von der Natur oder der Gedachtheit der Sprache, für viele Gebiete die bedeutsamsten Folgerungen ableiten.

Auf solche Bilder im Innern, die wir nolens volens d. h. ob wir wollen oder nicht, daher durchaus passiv oder leidend von der körperlichen In- und Umwelt her empfangen, ist zurückzublicken, ehe die Worte oder Zeichen dafür gebraucht werden können. Als Augustinus einmal im 14. Vortrage zum Johannes-Evangelium seinen Zuhörern durch ein Bild oder Gleichnis näher bringen will, wie Christus

als Sohn Gottes im Anfange das noch bei Gott befindliche Wort gewesen sei, da weist er auf das dargelegte Folgeverhältnis von Bild und Wort in der Sprache hin. Es heißt dort: „*Schaue in dein Herz. Wenn du dir ein Wort vorstellst, um es auszusprechen (ich sage nämlich, wenn ich es kann, was wir in uns betrachten sollen, nicht wie wir es begreifen können), also, wenn du dir ein Wort vorstellst, das du aussprechen möchtest, so willst du etwas sagen und die Vorstellung dieses Dinges in deinem Herzen ist schon ein Wort; es ist noch nicht hervorgegangen, aber es ist schon geboren im Herzen und harrt schon des Hervorgangs.*“ Und sodann im unmittelbaren Anschluß hieran: „*Du gibst aber acht, an wen es sich richtet, mit wem du redest; ist er ein Lateiner, so suchst du ein lateinisches Wort; ist er ein Grieche, so denkst du an griechische Worte; ist er ein Punier, so wendest du dich der punischen Sprache zu, wenn du sie verstehst; nach der Verschiedenheit der Hörer wendest du verschiedene Sprachen an, um das vorgestellte Wort auszusprechen; jenes aber, das du dir im Herzen vorgestellt hattest, war an keine Sprache gebunden.*“ (Die Übersetzung rührt wieder von Dr. Thomas Specht her und ist der bei Jos. Kösel in Kempten und München erschienenen Bibliothek der Kirchenväter entnommen.)

Also die von der körperlichen In- und Umwelt ausgehenden Bilder und deren Verknüpfungen bleiben dieselben, nur die mehr oder weniger willkürlichen Zeichen dafür ändern sich je nach der bei den verschiedenen Völkern verschiedenen dispositio corporis d. h. Veranlagung des Körpers, einer Verschiedenheit, von der sie sich aber durch eine das Gemeinsame in dieser Veranlagung genügend berücksichtigenden Weltsprache zu bestimmten Zwecken auch gänzlich freimachen können.

Im 18. Vortrage zum Johannes-Evangelium bedient sich Augustinus für eine andere Erläuterung des nämlichen Hinweises auf die Priorität des Bildes vor dem Worte oder vor seinem Schriftzeichenbilde: Wenn wir Buchstaben schreiben, so macht sie zuerst unser Geist und dann unsere Hand. Auch dem stimmen seine Laienzuhörer bei, denn Augustinus fährt fort: „*Gewiß, warum habt ihr alle mir zugerufen, als weil ihr es erkannt habt?*“

So möge auch der Leser hier dem Verfasser zurufen, daß er nunmehr selbst sehe, wie die philosophische Wahrheit, als eine Gedachtheit, der Sprache, als einem System von konkret empfundenen Zeichen für konkret empfundene Bilder, durchaus entgegengesetzt sein müsse, daß dies aber keine Herabsetzung der Sprache, sondern nur

eine im Interesse der philosophischen Klarheit notwendige Kompetenzbeschränkung derselben auf ihren eigentlichen Bezirk sei.

Zum Schluß dieses Abschnittes und des ganzen Kapitels sei mit einem Blicke die Art und Weise gestreift, in der uns z. B. Moses dasselbe sagt. Wir wissen alle aus seinem Schöpfungsberichte, daß es dort im 1. Buch 2. Kapitel V. 18, 19 heißt: „. . . *als Gott der Herr gemacht hatte von der Erde allerlei Tiere auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nennte; denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen. — Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen.*“ Daß Gott, der dem am 6. Tage aus einem Erdenkloß geschaffenen Menschen den lebendigen Odem eingeblasen und der seine ersten Werke selbst benannt hat, auch die vor dem Menschen geschaffenen Tiere hätte benennen können, wenn er gewollt hätte, ist nicht zweifelhaft. Daß er sie trotzdem nicht selbst benannt, sondern dies dem Menschen überlassen hat, ist bedeutsam und erklärt sich daraus, daß die Benennung mit der übrigen Schöpfung in keinem Zusammenhange steht, sondern daß die Notwendigkeit solcher Benennung erst mit der körperlichen Beschaffenheit und Bedürftigkeit eben dieses Menschen selber anhebt, in ihr also die alleinige Wurzel hat. Würde nicht auch der Leser, wenn er jetzt an Moses Stelle den Schöpfungsbericht zu machen hätte, das Sachverhältnis ebenso aufgefaßt und die Namengebung der Tiere dem Menschen überlassen haben? Gott gab dem Menschen Leib und Leben. Mochte der Mensch aus seinen Bedürftigkeiten heraus und mit den Mitteln des Leibes das Leben selber zu bestreiten suchen!

Diesem Gedanken des Moses, der ein Gedanke der vollendeten Philosophie selbst ist, hat Spinoza in der Anmerkung zum 11. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik die allgemeine Fassung gegeben. Er spricht dort zuerst davon, daß der menschliche Geist, also der Geist im philosophischen Sinne, der versteht und denkt, also für sich Wahrheit, Gewißheit, Notwendigkeit und damit einen Zusammenhang hervorbringt, insofern ein Teil des göttlichen Geistes ist, als sich in solchem Denken und Verstehen des Menschen göttliches Denken und Verstehen unmittelbar selbst entfalte, so daß der menschliche Geist insofern nur sich selbst oder, was dasselbe ist, den ihm entsprechenden Teil des göttlichen Geistes genieße. Wir können dies vorläufig nur wieder an unseren Wahrheitsmodellen verdeutlichen, indem wir auf die Ewigkeit der darin erscheinenden Wahrheiten achten,

die Gott selbst niemals umgestaltet (weil er sie so und nicht anders geschaffen hat) und ferner darauf, daß wir durch unser Denken an diesen ewigen Wahrheiten unmittelbar teilnehmen und sie genießen. Sodann spricht Spinoza, im Gegensatze hierzu, von dem, was der Mensch nicht im Zusammenhange zu denken vermag, sondern zusammenhangslos empfindet. Solches Empfinden, sagt Spinoza, habe zwar ebenfalls in Gottes Geist seinen Ursprung, und sei damit in Gott ein ebenso vollendeter Gedanke, wie für uns der Gedanke eines Wahrheitsmodells; aber insofern es für uns eben nur eine Empfundenheit, also kein Gedanke sei, so habe Gott von einer solchen konkreten Empfundenheit einen Gedanken nur aus dem einzelnen Menschen heraus, so daß er ohne diesen gerade diesen Gedanken, nämlich den einer jeweiligen Empfundenheit, nicht haben würde. Man sieht, daß hier der Gedanke des Moses nur allgemeiner gewendet ist. Was Moses an dem Falle der Bezeichnung der Tiere durch den Menschen zum Ausdruck gebracht hat, dasselbe bringt Spinoza für alle konkreten Empfundenheiten oder Bedürftigkeiten des Menschen zum Ausdruck.

Die Anmerkung lautet nunmehr: „Hinc sequitur, Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere nihil alliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus, Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus, Mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere. Das heißt: *„Hieraus folgt, daß der Geist des Menschen ein Teil des unendlichen Verstehens Gottes ist;* (wie ich selbst das von mir Gedachte zugleich verstehe, so versteht Gott seine eigenen Werke; dies Verstehen Gottes ist hier gemeint; von ihm ist der verstehende Geist des Menschen ein Teil). *Und wenn wir daher sagen, der Geist des Menschen habe diesen oder jenen wahren Gedanken* (das lateinische percipere d. h. „wahrnehmen" kann sich auf alle vier verschiedenen modi percipiendi d. h. Wahrnehmungsweisen beziehen; auf welche im einzelnen, ergibt der Zusammenhang; hier kann es sich, da von einem, dem Verstehen Gottes zum Teil gleichen Verstehen des menschlichen Geites die Rede ist, nur auf die vierte Wahrnehmungsweise d. h. auf die vera oder adaequata idea d. h. auf den wahren oder Zusammenhangsgedanken

beziehen), *so sagen wir damit nichts anderes, als daß Gott, nicht soweit er unendlich ist, sondern nur soweit er sich in der Gedachtheit des menschlichen Geistes offenbart, oder soweit er die Gedachtheit des menschlichen Geistes bildet* (das erstere betont mehr das Erkanntwerden Gottes im Umfange der Gedachtheit des menschlichen Geistes, das zweite dagegen mehr das Erschaffen des menschlichen Geistes als einer Gedachtheit; es sind zwei Seiten einer und derselben Sache; denn an jedem einzelnen Gedanken kann Gott im Umfange dieses Gedankens selbst erkannt werden, und andererseits schafft jeder Gedanke Gottes die Gedachtheit, die er betrifft), *diesen oder jenen Gedanken habe;* (der hier in Rede stehende Gedanke Gottes ist also ein solcher, der Gegenstand einer Gedachtheit des menschlichen Geistes sein kann, also ein wahrer oder Zusammenhangsgedanke); *und wenn wir sagen, Gott habe diesen oder jenen Gedanken, nicht insoweit als er die Gedachtheit des menschlichen Geistes bildet* (also nicht so, wie im ersten Satze), *sondern nur inwieweit er zugleich mit dem menschlichen Geiste — als Gedachtheit — auch einen Gedanken von etwas Zweitem in diesem Geiste hat* (dies Zweite ist eben der Gedanke an eine konkrete Gegenstandsempfundenheit; vgl. den 3. Abschnitt des 3. Kapitels und das dort erläuterte dritte Axiom des 2. Teils der Ethik), *dann sagen wir, der menschliche Geist nehme nur zum Teil wahr oder empfinde.*" Ex parte percipere bedeutet sowohl: nach den beiden ersten Wahrnehmungsweisen wahrnehmen d. h. durch Worte Dritter oder durch eigene Erfahrung, als auch: nach der dritten, logischen, Weise wahrnehmen, dies aber nur, wenn die Grundlage der Logik noch unbekannt ist; in allen drei Fällen ist es dasselbe wie: empfindungsmäßig wahrnehmen, geht also auf Empfundenheiten. Diese einzelnen Empfundenheiten oder Bedürftigkeiten des Menschen denkt also Gott nur vom Standpunkt des einzelnen — schon geschaffenen — Menschen aus, weshalb er es dem, nach dem Schöpfungsbericht — dazu genügend ausgerüsteten — Menschen auch selbst überlassen hat, nach Maßgabe eben dieser Empfundenheiten und Bedürftigkeiten die Tiere selber zu bezeichnen.

Diejenigen Leser, welche bemerkt haben, daß ich das lateinische Wort essentia ebenfalls, wie natura, mit „Gedachtheit" übersetzt habe, mögen wissen, daß beides in der Tat dasselbe bedeutet, nur unter je einem verschiedenen Gesichtspunkte. Ich verweise in dieser Beziehung auf die zweite Definition des 2. Buches der Ethik. Die Lateiner unter meinen Lesern werden sich den Sinn dieser Definition jetzt

leicht selbst klar machen, wenn sie nur dabei wieder an das Wahrheitsmodell denken.

Allen Lesern aber, welche nunmehr die soeben übersetzte Anmerkung richtig lesen, weil sie die Sache, die gemeint ist, verstehen, will ich wiederum drastisch vorführen, daß in der Philosophie Spinozas (wie auch in derjenigen der anderen Vollender der Philosophie) aus bloßen Wort-Übersetzungen der Sinn der Sache niemals erschlossen werden kann, sowie, daß eben diese Wort-Übersetzungen erkennen lassen, daß die Übersetzer selber den Sinn dessen, was sie übersetzt haben, nicht verstanden haben.

Otto Baensch übersetzt im 92. Bande der bei Felix Meiner in Leipzig erschienenen Philosophischen Bibliothek wie folgt: „*Hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir daher sagen, die menschliche Seele nehme dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, oder sofern er die Wahrheit der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Idee habe; und wenn wir sagen, Gott habe diese oder jene Idee, nicht nur, sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, dann heißt das, daß die menschliche Seele das Ding nur zum Teil oder adaequat wahrnimmt.*“ Otto Baensch.

Ich brauche nach allem früher Gesagten wohl kein Wort mehr darüber zu verlieren, daß sich bei diesen Worten niemand auch nur das Geringste zu denken vermag. Welchen Wert haben also bis jetzt die Übersetzungen Spinozas? — Keinen!

J. Stern in der Reclam-Ausgabe übersetzt so: „*Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir demnach sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, oder sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist teilweise oder nicht adaequat (inadaequat) auffaßt.*“ J. Stern.

Hier gilt dasselbe wie von der vorigen Übersetzung.

Ein Dritter, Berthold Auerbach, übersetzt: „*Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen göttlichen Verstandes* Berthold Auerbach

ist; wenn wir demnach sagen: Der menschliche Geist faßt dieses oder jenes auf, sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern als er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, oder insofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding teilweise oder unadaequat auffaßt."

Unbekannter. Ein Unbekannter endlich übersetzt in einer im Jahre 1796 erschienenen Übersetzung: „*Hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Teil des unendlichen göttlichen Verstandes ist. Wenn wir also sagen, die menschliche Seele fasse diesen oder jenen Gedanken, so heißt dies nichts anderes, als: Gott habe diesen oder jenen Begriff nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, oder inwiefern er das Wesen derselben ausmacht. So auch, wenn wir sagen, Gott habe diesen oder jenen Begriff, nicht nur inwiefern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sondern inwiefern er zugleich mit der menschlichen Seele den Begriff eines anderen Dinges hat; so heißt dieses alsdann weiter nichts, als die menschliche Seele erkenne das Ding nur zum Teil oder unvollständig.*"

Von 1796 über 1841 (Auerbach), 1887 (Stern) bis in die Neuzeit immer wieder dasselbe Schauspiel! Und so war es vor 1796 bis zurück zu Spinoza, und so würde es weiter gehen, wie es bei Augustinus nun schon über 1500 Jahre gegangen ist.

Wenden wir uns ab!

Kapitel III.

Das bloße Existieren.

Abschnitt 1.

Vom Teil zum Ganzen und dessen Gliederung.

Nunmehr fest in der Hand des Meisters, kann der Schüler die allgemeine Richtung des nächsten Schrittes schon selbst erkennen. Übergang.

Vermochte die Sprache als pars imaginationis d. h. als Teilgebiet der Empfundenheit, wenigstens einen der Gründe für den Gegensatz von philosophischer Wahrheit und Sprache aufzudecken, so deckt ein Überblick über das Ganze des Gebietes und die übrigen Teilgebiete vielleicht noch einen anderen auf, der alsdann um ebenso vieles zutreffender sein müßte, um wie vieles das Ganze und die übrigen Teilgebiete das Charakteristische der Sprache noch mehr hervorkehren, als diese für sich allein betrachtet. Die allgemeine Richtung auf einen solchen Überblick wäre also gegeben. Wird aber auch der Gesichtspunkt, unter dem wir diesen Überblick zu gewinnen haben, d. h. also der unmittelbar anschließende Schritt, nicht zu verfehlen sein?

Schon das Ergebnis, zu dem das 2. Kapitel über die Bedeutung der Worte geführt hat, nämlich die entscheidende Wichtigkeit der Bedürftigkeiten, denen alle Sprache zu dienen hat, weist auf ihn hin. Aber auch die empirische Ausgangstatsache, von der wir zu diesem Ergebnis gelangt sind — die unmittelbare und niemals bestrittene Behauptung nämlich, daß wir uns mit eben diesen, alles andere beherrschenden Bedürftigkeiten nicht selbst geschaffen, sondern uns so, wie wir sind, bereits geschaffen vorgefunden haben —, kann ihn uns nicht verfehlen lassen, wofern wir nur vorsichtig aus ihr die Folgerungen ziehen und vor allem nicht selbst etwas in uns hineinlegen, was wir darin nicht in eben dieser Weise, also empirisch, vorfinden, mithin z. B. nicht die ganze Kantische Transzendenz oder irgend ein anderes

„Als ob“ und dergleichen mehr, welches alles wir mit unserem guten alten Bewußtsein nicht nachzukontrollieren vermögen.

Jenes Ergebnis und dieser Ausgangspunkt verweisen uns auf die Bedürftigkeiten unseres Leibeslebens, so daß wir von ihnen aus d. h. unter dem Gesichtspunkte, daß sie und sie allein das Feld beherrschen, auch jetzt wiederum das Gebiet der Empfundenheit zusammenstellen müssen.

Das Ganze. Die Bedürftigkeiten des von Mensch und Tier schon geschaffen vorgefundenen, nicht erst von ihnen selbst geschaffenen Leibes, bilden und bestimmen das Leben eben dieses Leibes. Ihnen entspringen die Willensrichtungen, welche auf die Befriedigung dieser Bedürftigkeiten abzielen. Die Erreichung oder Nichterreichung dieser, entweder einem Begehren oder Abwehren geltenden, Befriedigung führt zu Freude oder Unfreude. Zwischen den Bedürftigkeiten und ihren Befriedigungen wogt das Leibesleben von Mensch und Tier auf und ab. Dieses Auf- und Abwogen beginnt mit der Geburt und endigt mit dem Tode. Alles dieses Leibesleben kann immer nur in concreto d. h. in bestimmter Einzelheit selbst-erlebt oder empfunden werden.

Damit ist das Reich der Empfundenheit, gleichermaßen bei Mensch und Tier, erschöpfend umrissen.

In dieses Reich hinein fällt alles, was die Menschen, nach der bekannten Dreiteilung, ihr „Fühlen, Denken und Wollen“ nennen, wobei ich meinen Lesern nicht zu sagen brauche, daß dies „Denken“ nur das sprachlich so genannte und nicht unser Denken ist, wie wir dasselbe in der vera und adaequata idea d. h. in dem wahren und Zusammenhangsgedanken kennen gelernt haben. Alles also, was uns der über das Ganze der Empfundenheit ausgebreitete Schleier unseres sogenannten Bewußtseins einerseits anzeigt, andererseits so rätselhaft verhüllt (vgl. Spinoza Redivivus S. 9), alles, was nicht im Sinn unserer Wahrheitsmodelle denken ist, gehört zur Welt der Empfundenheit.

Spinoza und Augustinus nennen sie die Welt der imaginatio d. h. *die Welt der Einbildung,* womit sie zum Ausdruck bringen, daß alles, was zu dieser Welt gehört, in das Subjekt oder Ich aller Empfundenheit oder in die sprachlich so genannte Seele von Mensch und Tier hineingebildet und hineingewirkt wird. Und zwar sowohl von außen her und für den leidenden Teil nur zufällig, als auch einzeln und ohne Zusammenhang, im Gegensatze also zu dem, was nur der Mensch, nach dem Muster der Wahrheitsmodelle, in eigenen

Handlungen des Denkens, also von sich selbst aus sowie im Zusammenhange, selbst hervorbringt.

Dieser Gegensatz ist es, an dem wir uns zuerst über die Welt der Empfundenheit allein orientieren können. Kennzeichnung des Ganzen.

Seltsam! Unser Ausgangspunkt zu dieser Welt und zu allen ihren Teilen kann, wie diese ganze Welt selbst, der Art nach nicht anders als empirisch d. h. nichts anderes als immer wieder die nämliche selbsterlebte Empfundenheit sein, in der wir uns von Anfang an vorfinden und in der wir unser Leben lang bis zum Tode auch wurzeln bleiben. Aber schon die einfachste Kennzeichnung dieser Empfundenheit vermag nur durch etwas ihr völlig Fremdes, ja ihr Entgegengesetztes, zu geschehen. Denn nur dieses Entgegengesetzte vermögen wir, und zwar als wahr, gewiß und notwendig zu verstehen, nicht aber die konkreten Empfundenheiten, die sich immer nur empfinden lassen, wie im 2. Kapitel der einzelne Hunger, Durst usw. Von jenem Entgegengesetzten aber, das uns bis jetzt freilich nur erst in der Gestalt unserer Wahrheitsmodelle entgegengetreten ist, können wir positiv d. h. bejahend sagen, daß wir die darin verkörperten Gedanken als wahre, gewisse und notwendige und außerdem im Zusammenhange selbst hervorbringen. Nur im Hinblick hierauf können wir nunmehr von allen Empfundenheiten negativ d. h. verneinend sagen, daß wir sie nicht selbst in dieser Weise hervorbringen, sondern daß bei ihnen in allen entsprechenden Beziehungen das Gegenteil der Fall ist. Nämlich — und nun würden wir ohne den Anblick des Gegensatzes — im Modell — ins rein Sprachliche verfallen, bei dem wir uns in philosophischer Beziehung nichts denken könnten —, daß alle Empfundenheiten nur zufällig und von außen her, einzeln und ohne Zusammenhang in uns hineingebildet und hineingewirkt werden. Ohne den Hinblick auf ihren Gegensatz wären das alles, wie bemerkt, nur Worte ohne philosophischen Wert. Mit ihm dagegen gewinnen sie einen solchen, wenn derselbe vorerst auch nur negativ ist, und also die Sache nicht positiv erklärt, geschweige denn erschöpft. Sie besagen aber doch wenigstens dies: daß alles dasjenige, was bei der Erzeugung von wahren und Zusammenhangsgedanken für uns positiv erkennbar wird, also in erster Linie der ganze Verlauf der Denkhandlungen mit ihren Ergebnissen an Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit, bei den konkreten Empfundenheiten für uns nicht hervortritt, so daß in der Tat hier überall ein nein zu setzen ist, wo dort ein ja steht. An diesem Ja der Gedachtheit

orientieren wir uns also über das Nein der Empfundenheit, wie sich auch nach dem Worte des Dichters: *„Da wo du nicht bist, da ist das Glück“* dieses letztere an seinem Gegensatze orientiert.

So läßt sich jetzt über die ganze Welt der konkreten Empfundenheit, nämlich über das, was sie ist, wenigstens etwas sagen, während sich vorher nichts darüber sagen ließ. Denn vorher ließ sich nur sagen, daß sie empfunden werde, was für die Erkenntnis ebensoviel wie nichts ist. Jetzt dagegen läßt sich sagen, daß sie von uns nicht gedacht werden, also auch niemals Gegenstand einer Gedachtheit sein könne. Daß damit in der Tat etwas gesagt ist, ergibt sich aus all dem, was wir schon jetzt positiv unter diesem Gedacht-Werden verstehen und später, wenn das Wahrheitsmodell seine ganze Natur erschöpfend dargelegt haben wird, noch weiterhin verstehen werden. Denn all dies werden wir nunmehr mit der gleichen Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit negativ von der gesamten konkreten Empfundenheit aussagen, wenn wir es dieser absprechen. Und auf diese Weise ist in der Tat wenigstens ein Anfang damit gemacht, auch von der Empfundenheit etwas Philosophisches auszusagen.

Kann hiernach auf der einen Seite das Denken zu der gesamten Empfundenheit sprechen: *„Du hast all das nicht, was ich habe“*, so kann auf der anderen Seite diese konkrete Empfundenheit zu dem Denken sprechen: *„Und du kannst mich dafür auf keine Weise positiv erfassen“* — und dies ist ebenso richtig.

Wir haben nämlich schon früher gesehen, daß die Bedeutung der Worte, die Bedürftigkeiten des Leibeslebens, ferner die diesen entspringenden Willensziele und deren Befriedigungen sowie endlich die auf dem Wege dahin liegenden Freuden und Unfreuden in ihren einzelnen selbsterlebten Empfundenheitstatbeständen dem Denken unzugänglich sind und daher niemals Gegenstand einer Gedachtheit sein können. Außerdem aber tritt zu diesen, dem Denken unzugänglichen Dingen noch alles dasjenige hinzu, was sich dienend auf jene Bedürftigkeiten bezieht, wie u. a. die ganze Welt der von der Sprache sogenannten Zwecke. Denn auch was diese in ihrem empirischen d. h. nur selbst zu erlebenden Bestande sind, vermögen wir mit keinem Denken herauszubringen. Wenn wir z. B. den Kreis oder die Kugel als Figuren verstehen, die so oder so entstanden sind, so hat hier überall der Zweckbegriff keinen Raum, so daß auch er in der Tat niemals Gegenstand einer Gedachtheit sein kann.

So stehen sich unter dem Gesichtspunkte unserer Wahrheitsmodelle und an ihnen orientiert, die beiden Reiche der Gedachtheit und Empfundenheit so schroff wie möglich gegenüber. Und es ergibt sich, wie im Vorbeigehen bemerkt werden mag, u. a. die Aufgabe, den Punkt zu finden, in dem sie dennoch zusammenhängen, und die Art, wie sie dies tun, ein Problem, das sich die bisherige Philosophie, die immer nur die Erfahrung d. h. Empfundenheit, niemals aber die Gedachtheit, von der sie noch nichts wußte, im Auge hatte, überhaupt noch nicht gestellt hat. Daß ein solcher Punkt da sein muß und demzufolge auch eine Weise, wie beide Reiche zusammenhängen, ist nicht zweifelhaft. Wir können es mit der Sicherheit, die der Logik innewohnt (deren Grundlage wir freilich gemäß dem Spinoza Redivivus Seite 109 noch nicht kennen), aus der empirisch zweifellosen Tatsache schließen, daß wir selbst es sind, in denen beide, die Empfundenheit und Gedachtheit, ihr Wesen treiben und wir uns gleichwohl als Einheit empfinden. Dies wird durch das „Ich" der Sprache bestätigt, wenn sich dasselbe auch in der Philosophie bisher als Kobold erwiesen hat, der mit der suchenden Menschheit sein Spiel und seinen Spott treibt.

Jener Anfang eines philosophischen Wissens, wodurch die Empfundenheit immerhin schon zu einem philosophischen Begriffe erhoben worden ist, muß sein Licht natürlich auch auf jeden Teil der Empfundenheit werfen. Erste Kennzeichnung aller Teile des Ganzen.

Bei demjenigen Teil, den die Sprache ausmacht, mußten wir dasselbe im 2. Kapitel eigens vorweg nehmen. Aber nunmehr wird es von selbst auf die übrigen Teile herabfließen.

Diese übrigen Teile sind das Gedächtnis und die sogenannten fünf Sinne oder deren Gegenstände. Somit werden Sprache, Gedächtnis und die fünf Sinne, außerdem alles, was diesen Teilen, wie z. B. das ganze Reich der Zwecke, dienend zugehört, fortan ohne weiteres von diesem nämlichen Anfangslichte umflossen sein; ebenso natürlich auch, was sonst noch Empfundenheit ist, wie die Leibesbedürftigkeiten, die ihnen entspringenden Willensrichtungen nebst ihren Befriedigungen sowie die auf dem Wege dahin liegenden Freuden oder Unfreuden. Fürwahr eine gewaltige Ausdehnung wenigstens des äußeren Umfanges jenes anfänglichen Wissens!

Die gleiche Belichtung u. a. der drei gedachten Teilgebiete durch ein und dasselbe philosophische Anfangsgewissen stellt ein Erstes dar, was ihnen allen gemeinsam ist und bildet somit ihr erstes und hervorstechendstes gemeinsames Kennzeichen.

Zweite Kennzeichnung aller Teile des Ganzen.

Welches ist das zweite?

Auch dieses ist durch die Erörterung im 2. und 3. Abschnitt des 2. Kapitels über die Bedeutung der Worte schon vorweg genommen.

Die Sprache, so sahen wir dort, war ein System von besonderen Empfundenheiten für andere Empfundenheiten, die durch jene nur bezeichnet und mit Hilfe des Gedächtnisses übertragen werden sollten. Als solche Empfundenheiten für andere Empfundenheiten hatten die Worte, wie wir gleichfalls sahen, keine so selbständige Bedeutung, wie die Bedürftigkeitsempfundenheiten, z. B. Hunger, Durst usw. Die Empfundenheiten der letzteren Art sind um ihrer selbst willen da. Die Sprache dagegen ist nur um jener Bedürftigkeit willen da, und zwar nur als e i n e s der Mittel zu ihrer Befriedigung.

Die Sprache nötigt uns somit zu einer Unterscheidung der Empfundenheiten in selbständige und unselbständige oder in solche, die nach ihrer empirischen Bestimmung das tierische Leibesleben wie souveräne Herren beherrschen und in solche, die, nach der nämlichen Bestimmung, diesen Herren als untertänige Diener nur vorgeschriebene Dienste zu leisten haben.

Zu diesen gehorsamen Dienern gehören, außer der Sprache, in gewissem Sinne auch wiederum das Gedächtnis und die sogenannten fünf Sinne.

Hiernach ist das zweite allgemeine Kennzeichen jener drei Teilgebiete der Empfundenheit ihre Unselbständigkeit und das dienende Verhältnis, in dem sie zu den selbständigen Empfundenheiten stehen.

Gliederung.

Das zweite Kennzeichen oder die Unselbständigkeit der drei davon betroffenen Teilgebiete führt, da der Dienst einer Mehrzahl nur durch Subordination gedeiht, zu einer Gliederung und dadurch weiterhin auch zu einem organischen Verhältnis der Glieder zu einander.

Was dies Verhältnis der Glieder zu einander anbetrifft, so geht, wie vorweg genommen sei, der Sprache das Gedächtnis und dem Gedächtnis die Sinnestätigkeit voraus, so daß für den, der diesen Aufbau erst ausführen wollte, zunächst die Sinne, in zweiter Linie das Gedächtnis und erst zuletzt die Sprache an die Reihe käme. Aber aufgebaut ist schon, wie wir wissen. Wir haben alles, so wie es ist, bereits fertig vorgefunden, nicht zuletzt die Sprache, an die wir, wie Augustinus es geschildert hat, schon von Kind auf fest gebunden sind, und die somit nicht eigentlich w i r haben, sondern die u n s hat. So wohltätig und unentbehrlich sie aber für das praktische

Leben ist, so irreführend hat sie sich in der Philosophie erwiesen, die gleichwohl in der Darstellung für Dritte an sie gebunden bleibt; und uns zu allererst von dieser Irreführung zu befreien, dahin ging der Plan der Meister. So mußten wir notgedrungen beim letzten Gliede anfangen und somit den — analytischen — Krebsgang gehen, um erst eine falsche Hülle nach der andern abzuwerfen, inzwischen den noch nicht abgeworfenen gegenüber unsere Unbefangenheit bewahrend. Diese Notwendigkeit des Krebsganges hielt uns an der Sprache fest, mit welchem Teilgebiete der Empfundenheit wir uns daher schon im zweiten Kapitel auseinandergesetzt haben, und sie führt uns nunmehr, auf dem Wege zu unserem Überblick über das Ganze der Empfundenheit, zu ihrer ersten unentbehrlichen Voraussetzung d. h. zum Gedächtnis.

Abschnitt 2.

Das Gedächtnis.

Was wir hier über das Gedächtnis sagen werden, muß sich, ebenso wie dasjenige, was wir früher über die Sprache gesagt haben, im Rahmen dessen halten, was die im Augustinus Redivivus vorliegende zweite Stufe unseres, von den Vollendern der Philosophie geleiteten, Lehrganges vorerst allein bieten soll. Das besagt, daß insbesondere wieder noch nicht die Natur oder Gedachtheit des Gedächtnisses zum Worte kommen soll, sondern wieder erst allein, was das bloße Selbsterleben darüber schlecht und recht erkennen läßt, und auch dies nur insoweit, als nötig ist, um auf den im Eingange dieses Kapitels angedeuteten umfassenderen Grund für den Gegensatz von Sprache und philosophischer Wahrheit loszusteuern.

Dient Sprache, wie wir wissen, zur Sicherung des Gemeinschaftstieres, so daß lebende Wesen ohne Gemeinschaft sie entbehren könnten, so dient das Gedächtnis zur Sicherung des Einzelindividuums, und zwar nachdem es dieses als ein Ganzes der Empfundenheit hat konstituieren d. h. bilden helfen.

Was zuerst diese Konstituierung anbetrifft, so würde es ohne Gedächtnis oder Erinnerung überhaupt kein Subjekt, weder der Bedürftigkeiten, noch der ihnen entspringenden Willensrichtungen, noch ihrer Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen, noch endlich der auf dem Wege dahin liegenden Freuden oder Unfreuden geben können. Ein anderes würde — wofern auch nur dies ohne Gedächtnis vor-

stellbar wäre — jeweils bedürfen, ein anderes nach Befriedigung streben und wieder ein anderes die auf dem Wege dahin liegenden Freuden oder Unfreuden genießen! Deshalb setzen auch schon die bloßen Sprachbegriffe, wie aus dem 2. Kapitel ohne weiteres zu entnehmen ist, Erinnerung an die jeweils vorangegangenen Empfundenheiten voraus. Denn sie setzen u. a. ein Subjekt derselben voraus. Das Subjekt ist das in jeder einzelnen Empfundenheit miterinnerte gleiche und für den usus vitae d. h. für das *praktische Leben* eingerichtete Ich der Leibesbedürftigkeit oder kurz das Ich der Empfundenheit. Insofern hiernach dieses Ich, über dessen Technik wir aber, wie oben bemerkt, noch ganz im Unklaren sind, nicht nur die kurze Spanne von einer Bedürftigkeit zur anderen umfaßt, sondern den ganzen Einzelverlauf der Empfundenheiten von seiner Entstehung im Kindesalter bis zu seiner Wiederauflösung durch den Tod begleitet und beherrscht, stellt es in jedem einzelnen Augenblicke einen darüber weit hinausreichenden Vorschuß — wenn auch noch nicht auf die Seligkeit, so doch — auf die Ewigkeit dar. Und dies in einem eminenten Sinne, den David Hume nicht damit abtun kann, daß er dieses Ich, was es allerdings auch ist, bloß ein Bündel von Erlebnissen nennt d. h. von einzelnen Empfundenheiten.

Zur Konstituierung des Einzelindividuums dient das Gedächtnis nicht nur im Wachen, sondern auch im Traum, in dem es, zum Unterschiede von seiner bloßen Erinnerungs- oder Wieder-Vergegenwärtigungsverrichtung, ein unmittelbares Gegenwartsleben auftauchen läßt, woran, wie nebenbei bemerkt sei, Leonardo da Vinci die zum eigenen Nachdenken anregende Frage anknüpft: Perquè vede più certa la cosa l'occhio ne' sogni, che colla immaginazione stando desso? d. h. *„Warum sieht das Auge im Traume die Umwelt schärfer, als in der wachen Erinnerung?“*

Was die Sicherung des Einzelwesens anbetrifft, so brauche ich in dieser Beziehung, um mir selbst viele Worte darüber zu ersparen, nur auf die — für das Gemeinschaftswesen noch besonders in der Sprache gesammelte — Erfahrung hinzuweisen, ohne welche jedes Geschöpf seine ihm kaum geschenkte Existenz schnell wieder verlieren würde.

Etwas so Großes daher die Erinnerung oder das Gedächtnis auch ist, selbst wenn wir darüber nur unsere empirische Kenntnis befragen, so gehören dennoch alle einzelnen Gedächtnisakte nur ebenso dem Reiche der Empfundenheit an, wie die einzelnen Sprachempfundenheiten, nicht also dem Reiche der Gedachtheit, und können

daher, ebenso wie jene, immer nur und nur immer wieder empfunden, niemals aber gedacht werden, niemals also auch Gegenstand der Gedachtheit sein. Gewißheit, Wahrheit und Notwendigkeit im Sinne des wahren Gedankens muß ihnen fehlen und ebenso natürlich der entsprechende Zusammenhang im Sinne des Zusammenhangsgedankens d. h. der Zusammenschluß aller einzelnen Gedächtnisempfundenheiten zu einer durchgängigen Einheit.

Die Teilempfundenheiten des Gedächtnisses tragen also in der Tat das allgemeine Kennzeichen des Ganzen der Empfundenheit ebenso an sich, wie die Sprachempfundenheiten.

Als ihr dienendes Verhältnis zu diesem Ganzen aber erkennen wir empirisch schlecht und recht dieses: zuerst bieten sie der einzelnen, durch die Sinne geweckten Empfundenheit den nötigen Halt und Bestand, damit sich dieselbe zum Ich der Empfundenheit d. h. zum Zentrum und Sitz aller Empfundenheiten auswachsen könne. Sie helfen also zuerst dieses Ich konstituieren d. h. bilden. Sodann sichern sie ihm, bis zur Auflösung durch den Tod, durch Sammlung aller einzelnen Empfundenheiten in der Erfahrung, auch noch den körperlichen Fortbestand.

Durch die Sammlung aller einzelnen Empfundenheiten in der sogenannten Erfahrung bestimmt sich auch das Verhältnis des Gedächtnisses zur Sprache, und zwar dahin, daß diese ohne jenes überhaupt nicht sein könnte, weil sie allein aus ihm ihre ganze Nahrung bezieht. Das einzelne in dieser Beziehung wird sich der Leser aus seiner eigenen Erfahrung ohne Mühe selbst verdeutlichen können.

Theoretische Überschätzung des Gedächtnisses.

Hiernach ist mit Rücksicht auf den usus vitae d. h. auf das *praktische Leben* eine Überschätzung der Bedeutung und Wichtigkeit des Gedächtnisses kaum möglich. Man kann es mit dem Ich der Empfundenheit sogar identifizieren.

Wohl aber ist eine solche Überschätzung in philosophischer Beziehung möglich, indem es dem Gedächtnis ähnlich ergeht wie der Sprache, die man, wie wir schon aus Spinoza Redivivus Seite 43 wissen, seit dem Altertum für das höchste und edelste Erzeugnis des menschlichen Geistes, in philosophischer Hinsicht sogar für ein Organ oder Werkzeug des Erkennens gehalten hat, obwohl sie doch in der Tat nichts weiter ist als ein System von Empfundenheiten für andere Empfundenheiten und daher keinerlei Anspruch auf Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit erheben kann, geschweige denn auf einen Zusammenhang von Gedanken mit diesen Eigenschaften.

In ähnlicher Weise wie die Sprache hat man das Gedächtnis für eine Grundlage des Höchsten im menschlichen Geiste, ja für diesen Geist selbst gehalten. So bezeichnet z. B. das uns schon bekannte Kirchner'sche Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe das Gedächtnis als ein „Vermögen des Geistes". Das ebenfalls schon erwähnte Wörterbuch von Dr. Heinrich Schmidt bezeichnet es als „von ungeheurer Wichtigkeit für unser geistiges Leben" usw.

Das 10. Buch der Bekenntnisse.

Und doch hat auch das Gedächtnis mit dem Geiste, wie die vollendete Philosophie ihn versteht, nichts derartiges zu tun. Vielmehr weist es im wesentlichen nur diejenigen Eigenschaften auf, die wir soeben, im Zuge der von Augustinus und Spinoza geleiteten empirischen Betrachtung, skizziert haben, und die Augustinus selbst im 10. Buche seiner Bekenntnisse mit einer Fülle von Ergänzungen zum Finden hingelegt hat.

Dieses zehnte, im Verhältnis zu den neun vorangegangenen bei weitem umfangreichste Buch enthält, wie beiläufig bemerkt sei, eine auf ganz bestimmte philosophische Endzwecke gerichtete Zusammenfassung und Ergänzung des schon in den früheren Büchern zum Finden ausgestreuten philosophischen Materials. Es bildet in diesem Sinne den philosophischen Höhepunkt der Bekenntnisse, während die letzten drei Bücher, die, nach Hertling und der allgemeinen Ansicht, aus dem Rahmen des ganzen Werkes sogar herausfallen sollen, für denjenigen, der verstanden hat, die Probe aufs Exempel, insofern also die Krönung des ganzen Werks sind.

Im Gegensatze zu dem, was Augustinus in Wahrheit über das Gedächtnis gesagt oder, besser gesagt, zum Finden hingelegt hat, bewirkte die falsche Verbindung, in die man das Gedächtnis mit dem Höchsten im Menschen, nämlich mit seinem gottebenbildlichen Geiste gebracht hat, daß man aus den Worten Augustins nicht herauslas, was dieser von Verstehenden wirklich herausgelesen wissen wollte, sondern daß man darin immer nur wieder seine eigene falsche Meinung entdeckte. Demgemäß sind auch die Übersetzungen gehalten und ist damit auch hier der philosophische Sinn Augustins verfehlt. So verfehlt z. B. die Hertlingsche Übersetzung, die ich nur deshalb auswähle, weil sie die religionspoetisch schönste ist, gerade ein Stichwort der entscheidenden Stellen, nämlich das lateinische Wort animus. Er übersetzt es mit dem deutschen Worte „Geist", offenbar in dem guten Glauben, daß ein weniger bedeutendes Wort dem Range und der Würde des animus nicht genug tun könne. Ja, er bezeichnet es sogar als ein „Heiligtum", obwohl ein solcher Sinn,

wenn dies möglich wäre, der Auffassung Augustins noch mehr widerspricht, als der erstere. Wir wollen der Sache nachgehen, um die Auffassung Augustins, soweit dies auf der vorliegenden Stufe schon möglich ist, im Anschluß an alles bisher Gehabte wenigstens durchleuchten zu lassen.

Eine der hierher gehörigen Stellen gegen Ende des 10. Kapitels lautet: Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est. Et ubi sit, quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio; stupor adprehendit me. D. h. nach Hertling: *„Groß ist fürwahr das Gedächtnis und seine Macht, überaus groß, ein weites, unermeßliches Heiligtum. Wer kann es ergründen? Ein Vermögen ist es meines Geistes, zu meinem Wesen gehörig, und dennoch fasse ich nicht völlig, was ich bin. Ist also der Geist zu enge, um sich selbst zu besitzen, faßt er nicht alles, was sein ist? Aber was kann zu dem Seinigen gehören und doch nicht in ihm, sondern außer ihm sein? Warum also faßt er es nicht? Überaus wunderbar erscheint mir dies, und Staunen ergreift mich.“*

Daß die Macht des Gedächtnisses praktisch überaus groß ist, haben wir gesehen. Konstituierte und sicherte sie doch das Bedürftigkeits-Ich und speiste außerdem die Sprache mit allem, was sie in sich birgt. Der Sinn des ersten Satzes war also nicht zu verfehlen.

Aber schon der Sinn der darauf folgenden ersten Frage. Diese bedeutet bei Hertling einen rhetorisch eingekleideten Verzicht auf die Ergründung der Natur oder Gedachtheit des Gedächtnisses, während Augustinus mit ihr umgekehrt eine rhetorisch eingekleidete Aufforderung zu solcher Ergründung ausspricht.

Was der Frage vorangeht und ihr folgt, ist ebenfalls von Grund aus verfehlt. Ohne Wahrheitsmodell konnte es aber auch gar nicht verstanden werden, weshalb es auch von allen anderen Augustinus-Forschern und -Übersetzern nicht weniger gründlich mißverstanden worden ist. Mit dem Wahrheitsmodell dagegen werden meine Leser diese und andere Stellen leicht verstehen, wenigstens modellgemäß. Zunächst die Worte penetrale amplum et infinitum, die nichts weiter als *„Ein weites und unbegrenztes Innere“* bedeuten. Daß dieses „Innere“ nicht das Innere eines Tempels bedeuten soll, also nicht ein „Heiligtum“, etwa im Sinne des Raumes, in dem die Bundeslade

der Juden stand, folgt schon daraus, daß Augustinus, trotz seiner Einschätzung des Gedächtnisses als eines Wunderbaren, dennoch auf die Frage, ob etwa darin Gott zu suchen sei, ausdrücklich verneinend antwortet, und zwar mit der Begründung, daß auch die vierfüßigen Tiere und Vögel d. h. also die Tiere überhaupt, dieses Wunderwerk besitzen und — dies ist zu ergänzen — daß Gott in dem gefragten Sinn sicher nicht auch in den Tieren wohne. Ein Wunderbares aber ist für Augustinus jedes Geschöpf, wie auch jeder sonstige Teil der Schöpfung.

Daß das Gedächtnis ein „Inneres" ist, ergibt sich aus dem Gegensatze des Äußeren, welches die Sinne geben, wie wir im 3. Abschnitt noch näher sehen werden. Die Weite und Unbegrenztheit — letztere natürlich nur für uns, nicht an sich — ergibt sich ohne weiteres u. a. aus den Schilderungen unmittelbar vor und nach der Stelle. Vorher spricht er von dem ungeheuren Palast des Gedächtnisses und macht davon nach der Hertlingschen, in der Herderschen Verlagsbuchhandlung in Freiburg erschienenen Übersetzung folgende Schilderung: *„Dort sind mir Himmel, Erde und Meer gegenwärtig, mit allem, was ich mit meinen Sinnen in ihnen erfassen konnte, mit Ausnahme dessen, was ich vergessen habe. Dort begegne ich auch mir selbst und erinnere mich, was ich getan habe und wann und wo, und welches meine Eindrücke waren, da ich es tat. Dort befindet sich alles, dessen ich mich erinnere, weil ich es selbst erfahren, oder weil ich es im Glauben überkommen habe.* (Hierzu sei bemerkt, daß die Worte „im Glauben" an dieser Stelle nichts mit dem religiösen Glauben zu tun haben, sondern nur den zweiten modus percipiendi d. h. die zweite Wahrnehmungsweise im Auge haben, die durch Worte der Sprache vermittelt wird, während die erste Wahrnehmungsweise eben die von Augustinus vorher erwähnte unmittelbare oder eigene Erfahrung ist.) *Aus dem gleichen Vorrat entnehme ich bald diese, bald jene Bilder von Dingen, die ich entweder wahrgenommen oder auf Grund eigener Erfahrungen anderen geglaubt habe. Ich verknüpfte das Heutige mit dem Vergangenen, und hierauf gestützt, bedenke ich, als wären sie gegenwärtig, meine zukünftigen Handlungen und die Erfolge, die ich davon hoffe. In dem umfassenden Schoße meines Geistes* (im Lateinischen wieder nur a n i m i mei), *den die unzähligen Bilder aller dieser Dinge erfüllen, gehe ich mit mir zu Rate und spreche: Ich werde das und jenes tun, und das und jenes wird die Folge sein; oh, wäre doch dies oder jenes; möge Gott dieses oder jenes verhüten. Ich sage*

das bei mir, und während ich es sage, bietet mir ein und derselbe Gedächtnisschatz die Bilder aller der Dinge, von denen ich spreche: denn wären sie nicht vorhanden, würde ich nicht davon sprechen.“ Unmittelbar nach der hier zur Erörterung stehenden Stelle fährt Augustinus wie folgt fort: *„Da gehen die Menschen hin und bewundern die Gipfel der Berge, die gewaltigen Fluten des Meeres, die Flüsse, die in breitem Strom sich ergießen, die Weiten des Ozeans und den Umlauf der Gestirne, vernachlässigen aber sich selbst und wundern sich nicht darüber, daß ich ja das alles nicht mit meinen Augen sah, als ich davon sprach, und doch nicht davon spräche, wenn ich nicht Berge und Ströme und Gestirne, die ich gesehen habe, und den Ozean, den ich vom Hörensagen kenne, innen in meinem Gedächtnis in der gewaltigen Ausdehnung sähe, als ob ich sie draußen mit meinen Augen erblickte. Und doch habe ich sie nicht, da ich sie mit meinen Augen sah, gleichsam im Sehen verschlungen, und ich trage nicht sie selbst bei mir, sondern nur ihre Bilder, und ich weiß, welchem Eindruck der Sinne meines Körpers ich jegliches verdanke.“* Das amplum oder die Weite des Innern wäre damit erläutert. Was das infinitum anbetrifft, so handelt es sich, wie schon bemerkt, um ein nur für u n s Unbegrenztes, nicht aber um ein Unendliches im philosophischen Sinne. Denn die Grenzpfähle der Geburt und des Todes sind ohne Zweifel da und was in dieser Spanne durch die Sinne, und zwar, nach dem allgemeinen Kennzeichen aller Empfundenheit, einzeln und von außen her, zufällig und ohne Zusammenhang, in das Gedächtnis hineinwandert, kann nicht Unendliches sein. Wenn wir daher auch alle einzelnen hineinwandernden Stücke uns merken und sogar zählen könnten, so wüßten wir darum doch noch nicht, welche von diesen in das „Innere“ (penetrale) e i n g e t r e t e n e n Einzelheiten darin später einmal wieder erweckt würden. Denn auch dies richtet sich nach Umständen, die nicht von uns abhängen, die vielmehr, wiederum nach dem allgemeinen Kennzeichen aller Empfundenheit, von außen her und daher für uns zufällig, einzeln und ohne inneren Zusammenhang, auftreten, nämlich, wie vorweg genommen sei, von — für uns äußeren — Bewegungen (motus), die Augustin temerarii und Spinoza fortuiti, also beide „zufällig“, nennen. Auf diese Weise würden uns diese Zufälle jede Kontrolle über die Stücke, die wir uns gemerkt und sogar gezählt hätten, nachträglich doch wieder entziehen. Hierzu käme alles, was wir vergessen haben und auf Verlustkonto buchen müßten, wenn wir es — eben nicht vergessen hätten. Endlich ent-

zieht sich jeder Kontrolle, was z. B. im Traum als gespenstiges Gegenwartserleben auftaucht und wovon wir beim Erwachen meist nichts mehr wissen. Der Gründe genug, um das „infinitum" d. h. wörtlich das „Unendlich" Augustins zu rechtfertigen, obschon es sich in der Tat nur um ein für uns Unbegrenzbares und Unbegrenztes handelt; zugleich überdies ein neues Beispiel dafür, daß in der Philosophie der Sinn einer Sache nicht aus den gebrauchten Worten, sondern umgekehrt der Sinn der gebrauchten Worte aus der — richtig verstandenen — Sache hervorgeht. Hiermit ist auch das „infinitum" erläutert.

Es folgen, nach der ersten Frage, die schon besprochen ist, die Worte: et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum.

Daß der erste Halbsatz nicht mit Hertling bedeuten kann: *„Ein Vermögen ist es meines Geistes"*, was auf die oben erwähnte Kirchnersche Definition hinauslaufen würde, ist schon klar geworden. Es frägt sich daher in erster Linie, was im Sinne Augustins unter dem Stichwort „animus" zu verstehen ist? Nichts anderes, als das konkrete Ich der Empfundenheit, das ein jeder, freilich nur erst aus den einzelnen Empfundenheiten seines Leibeslebens, praktisch am besten kennt und welches daher auch Augustinus als bekannt voraussetzen darf und tatsächlich voraussetzt. Diesem Ich gehört die Kraft des Gedächtnisses an, so daß der erste Halbsatz keinerlei Schwierigkeiten macht und sich aus dem oben Gesagten von selbst wie folgt ergibt: *„Und diese Kraft gehört meinem Ich"* an.

Der zweite Halbsatz atque ad meam naturam pertinet wird von Hertling trotz der schweren Rüstung, in der er auftritt und die ihn durch das gehaltvolle atque = „und" im Sinne einer starken Betonung sowie weiter durch das pertinet = „erstreckt" oder „bezieht sich" oder „betrifft" ausdrücklich als Satz kennzeichnet d. h. mit der höchsten grammatikalischen Würde umgibt, nur durch die Worte „zu meinem Wesen gehörig" wiedergegeben, die sich auf das Subjekt („ein Vermögen") des ersten Halbsatzes beziehen. Das ist auffällig und weist verhüllt auf ein Nichtverstehen hin. Ein solches Nichtverstehen tritt aber unverhüllt dadurch zutage, daß Hertling das Wort natura in der Verbindung ad naturam mit „Wesen" übersetzt. Was ist ein solches „Wesen" der Sprache? Im Praktischen wissen wir es, wenn es vorkommt, genügend auszudeuten. Im Theoretischen oder Philosophischen aber wissen wir dies nicht. Es gehört zu den Worten, von denen im 2. Kapitel die Rede war, wie Geist, Seele,

Vernunft, Verstand usw. Also besagt es philosophisch nichts und die angebliche Übersetzung ist in Wahrheit keine, sondern bedeutet: Sehe jeder selbst zu, wie er damit fertig werde!

Mein Leser aber weiß, was natura dem Vollender der Philosophie bedeutet, nämlich die Natur oder Gedachtheit, deren Eigenschaften, nämlich Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit sowie gegebenenfalls einen entsprechenden Zusammenhang, wir von unseren Wahrheitsmodellen abgelesen haben.

Sollte aber jemand bezweifeln, daß auch Augustinus, ebenso wie nachgewiesenermaßen Spinoza, vor oder neben der Sache selbst, die wir freilich noch nicht kennen, das Wahrheitsmodell der Mathematik im Auge und zur Verfügung hatte, so braucht er z. B. nur das 12. Kapitel des 10. Buches aufzuschlagen, welches wie folgt lautet: Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit; quia nec ipsae coloratae sunt, aut sonant aut olent, aut gustatae aut contrectatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur; sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter Graece, aliter Latine sonant; istae vero nec Graecae nec Latinae sunt, nec aliud eloquiorum genus. Vidi lineas fabrorum, vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt; non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus. Novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscunque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt; et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem qui eos non videt; et ego doleam ridentem me.

Das heißt: *„Ebenso enthält das Gedächtnis von Zahlen und Bewegungsabmessungen unzählige Verhältnisse und Gesetze, deren keines irgend ein Sinn des Körpers hineingedrückt hat; denn weder sind sie farbig, noch tönen, riechen oder schmecken sie, noch machen sie sich dem Gefühls- oder Tastsinn bemerkbar. Zwar habe ich die Laute der Worte gehört, durch die sie bezeichnet werden, wenn eine Erörterung darüber stattfindet; aber etwas anderes sind diese Worte, etwas anderes die Gegenstände derselben. Denn jene lauten z. B. auf griechisch anders wie auf lateinisch, diese aber sind weder griechisch noch lateinisch noch überhaupt etwas von sprachlicher Art. Auch habe ich Linien von Meisterhand gezogen gesehen, ja sogar so äußerst feine wie den Faden einer Spinne; aber die Linien aus der Bewegung sind andere; nicht sind es Bilder von Dingen,*

die mir das körperliche Auge gemeldet hat. Nur der kann sie — innen — sehen, der dabei nicht an irgend eine körperliche Linie denkt. Auch wahrgenommen, und zwar mit allen Sinnen, habe ich die einzelnen Stücke, die wir zählen, aber etwas anderes als diese Stücke sind die Zahlen, vermöge deren wir zählen, und sie sind nicht nur etwa Bilder von ihnen; und eben darum sind sie etwas für sich selbst. Es verlache mich, wenn ich so spreche, derjenige, der diese Zahlen nicht sieht; ich würde nur bedauern, daß er über mich lachen kann." Nämlich deshalb bedauern, weil ein solcher der Wohltaten des Wahrheitsmodells noch nicht teilhaftig ist. Worin diese bestehen, weiß der Leser, wenigstens schon teilweise, aus dem Spinoza Redivivus Kapitel 4 und aus dem ganzen bisherigen Inhalte des Augustinus Redivivus. Er sieht aber auch mit dem durch den Spinoza Redivivus, namentlich durch das vierte Kapitel desselben, geschärften Blick, daß Augustinus in der Tat nichts anderes als das nämliche mathematische Wahrheitsmodell aufrichtet, wie Spinoza, nur wiederum nicht mit ganz so dürren Worten wie dieser. Die Gründe dafür sind schon im ersten Kapitel angeführt. Auch bei Augustinus handelt es sich nicht um die Mathematik des Augenscheins und der Logik, sondern um eine solche, in der nichts anderes eine Rolle spielt, als — im Geometrischen — die Bewegung und die Richtungen derselben sowie — im Arithmetischen — die nämlichen Bewegungs v e r h ä l t n i s s e, die z. B. auch für das Regel de tri-Modell Spinozas in Betracht kommen. Daß die Arithmetik in Wahrheit erst auf die Geometrie f o l g t, sagt er nicht, weil es schon damals der gelehrten Auffassung nicht entsprach und weil es ihm nur auf Winke ankam. D a s aber bringt er für jedermann zum Ausdruck, daß die mathematische Linie, mithin auch die Bewegung, der sie entstammt, kein Gegenstand der Sinne, sondern lediglich ein solcher des Denkens und Verstehens, also eine vera idea d. h. ein wahrer Gedanke auch im Sinne Spinozas sei, im Unterschiede von jeder noch so exakt gezogenen k ö r p e r l i c h e n Linie, sei es des Künstlers, sei es z. B. der Spinne. Ein anderes ist dies, ein anderes jenes. Genau so, wie sich z. B. Spinoza auch in der Abhandlung zur Verbesserung des Verstehens ausdrückt, wenn er sagt: aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam et centrum uti circulus. Das heißt: „*Etwas anderes ist der körperliche Kreis* (vor uns auf Papier oder in einem sonstigen Material), *etwas anderes der Gedanke eines Kreises. Denn der Gedanke eines Kreises ist nicht etwas, was Peripherie und Mittelpunkt hat, wie der* (körperliche) *Kreis.*" Wenn Augustinus als sein

Wahrheitsmodell die Linie aufrichtet, so macht es in der Sache keinen Unterschied, daß er es bei diesem allereinfachsten Modell bewenden läßt. Aus der Entstehung einer Linie läßt sich dasselbe ablesen wie aus der Entstehung eines Kreises oder einer Kugel, über welche Figuren in seiner Fibel für Anfänger Spinoza ebenfalls nicht hinausgegangen ist, indem er die ebenmäßige Entstehung z. B. des Dreiecks, an der Kant gescheitert ist, den Vorgeschritteneren vorbehalten hat. Da die Arithmetik, also die Zahlen, nach Augustinus und Spinoza die Bewegung voraussetzen, so gilt von ihnen dasselbe, wie von der Bewegung. Da die Zahlen seit dem griechischen Altertum in der Phantasie der Menschen die größere Rolle spielen, wie auch aus Spinoza Redivivus Seite 60, 61 hervorgeht, so erklärt sich leicht, daß Augustinus sowohl im 12. Kapitel des 10. Buches mit dem Zahlenwinke den Anfang macht, als auch auf die Zahlen, nicht aber auf die Geometrie, in dem nämlichen Buche noch wiederholt zurückkommt. So gegen Ende des 15. Kapitels: „Nomino numeros, quibus numeramus, et adsunt in memoria mea non imagines eorum, sed ipsi d. h.; „*Wenn ich die Zahlen nenne, mit deren Hilfe wir zählen, so sind in meinem Gedächtnis nicht etwa die Bilder von ihnen, sondern sie selbst vorhanden.*" Und gleich gegen Anfang des 21. Kapitels: Hos (sc. numeros) enim qui habet in notitia, non adhuc quaerit adipisci d. h.: „*Wer nämlich die Zahlen versteht, der sucht sie und ihre Verhältnisse nicht erst zu erlangen*", wie das Regel-de-tri-Beispiel Spinozas ergibt. Denn ein solcher, das ist der Sinn, erzeugt sie vermöge wahrer Gedanken auf Grund verglichener Bewegungen selber. Ich bemerke, daß der Leser, wenn er nicht besonderes Interesse für Mathematik hat, von alledem nur die von Augustinus überall vor unser Auge gerückte Modellnatur der Mathematik zu erfassen braucht, und dies hat er sicher getan, so daß wir zum Kommentar unserer Stelle zurückkehren können.

Wir befinden uns noch bei dem zweiten Halbsatze atque ad meam naturam pertinet und hatten getadelt, daß Hertling das lateinische natura mit dem in philosophischer Beziehung nichtssagenden deutschen Worte „Wesen" übersetzt. Was es, nach unserem Exkurse über das Wahrheitsmodell Augustins, in dessen Sinne allein bedeuten kann, das ist dem Leser durch die Verbindung „Natur oder Gedachtheit" in den Mund gelegt.

So müssen also die Worte jetzt wie folgt lauten: „*Und sie* (nämlich die Kraft des Gedächtnisses) *gehört zu meiner Natur oder Gedachtheit.*" Das oben im Zuge unseres ersten Abschnitts, wo wir

von dem Ganzen der Empfundenheit handelten, von uns gestreifte Problem des Punktes, in dem das Reich der Empfundenheit mit dem Reiche der Gedachtheit zusammentreffe, und der Art und Weise, wie dies geschehe, wird hier von Augustinus selbst unserer Aufmerksamkeit nahegerückt. Danach hat Augustinus eine Natur oder Gedachtheit des Menschen im Auge, die, im Zusammenhange einer nach dem Muster des Wahrheitsmodells verlaufenden Denkhandlung, apodiktisch d. h. mathematisch-in-unserem-Sinne ergibt, was wir dort nur erst logisch erschlossen haben, nämlich das Zusammentreffen eines Ichs der Empfundenheit und eines Ichs der Gedachtheit in einem Punkte, etwa in derselben Weise, wie zwei von verschiedenen Richtungen ausgegangene Bewegungen in einem Punkte zusammentreffen und in diesem Punkte notwendig aufeinander einwirken müssen, so daß, wenn wir uns an diesem Bilde auch über das Zusammenwirken unserer beiden, ebenfalls verschieden gerichteten Welten der Empfundenheit und Gedachtheit orientieren dürften, der Sinn des in Frage stehenden Halbsatzes dahin ginge: Beide Reiche bilden, trotz ihrer völlig verschiedenen, ja entgegengesetzten Art und trotz ihrer dementsprechenden verschiedenen, ja entgegengesetzten Gesetzmäßigkeit, durch ihr Zusammentreffen in einem Subjekte dennoch irgendwie eine Einheit, und zwar in eben diesem Subjekte, so daß, wie die Verschiedenheit der Empfundenheit und der Gedachtheit selber, auch dasjenige, was die eine oder andere Verschiedenheit konstituiert, irgendwie zur Natur oder Gedachtheit jener Einheit gehört. In unserem Halbsatze ist nur von der das Empfundenheits-Ich konstituierenden Kraft des Gedächtnisses die Rede, nicht auch von dem, was das Ich der Gedachtheit im Menschen konstituiert. Also besagt der Halbsatz nichts weiter, als daß auch das Gedächtnis zur Natur oder Gedachtheit des Menschen gehört, eine Auflösung, die zwar Näheres naturgemäß nicht geben kann, weil der Halbsatz nur so und nicht anders lautet, die den Leser aber trotzdem mehr befriedigen wird als die Hertlingsche Übersetzung.

Es folgt der Satz nec ego ipse capio totum, quod sum d. h.: *„Aber ich selbst vermag noch nicht das Ganze zu fassen, was ich bin."* Sehr zutreffend! Wie der Leser, mit dem sich Augustinus auf eine Stufe stellt, um ihn als Gleichgestellten desto unbefangener und wirksamer anfeuern zu können, an sich selber erproben kann! Versteht er schon das Ganze, was er selbst nach der vorhergehenden Erläuterung dar- und vorstellt, nämlich auch das Ich der Gedachtheit? Mit nichten.

Dagegen versteht er das Folgende: Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est d. h.: *„Also ist das Ich der Empfundenheit zu enge, um sich selber (nämlich als Ganzes d. h. sowohl als dieses Ich, wie auch als das Ich der Gedachtheit) zu haben“* d. h. erst völlig (als Ganzes) im Besitz zu nehmen und dann im Besitze dauernd zu haben, also zu halten. Freilich ist dazu das bloße Ich der Empfundenheit viel zu enge!

Deshalb ist sofort auch die erste der drei folgenden Fragen ebenso natürlich wie verständlich, nämlich: Et ubi sit, quod sui non capit? d. h.: *„Und wo mag wohl sein, was das Ich* (d. h. das sich zuerst allein bekannte Ich der Empfundenheit, das aber doch heimlich mehr als bloß dies ist) *von sich nicht fassen kann?“*, nämlich das Ich der Gedachtheit? Ja, wo mag es sein? Das eben soll auch der Leser sich mit Augustinus fragen.

Ebenso natürlich wie verständlich ist jetzt auch die zweite Frage: Numquid extra ipsum ac non in ipso? d. h.: *„Ist es etwa außerhalb des* (bekannten) *Ichs der Empfundenheit und nicht in ihm selbst?“* Die Frage enthält schon die Verneinung in sich. Aber die Verneinung ist nur eine logische Konzession an den Leser, der ein zweites Ich (der Gedachtheit) außerhalb des ihm geläufigen Ichs (der Empfundenheit) unbegreiflich finden müßte, weil er von einer Welt der Gedachtheit noch nichts weiß. Und doch zielt die Frage für den Aufwachenden dahin, daß dies andere, was von dem einen Ich nicht gefaßt wird d. h. — wie wir wissen — das zweite Ich (der Gedachtheit) in der Tat außerhalb des ersten ist, wie die Senkrechte ebenfalls außerhalb der Geraden liegt, mit der sie dennoch in einem Punkte zusammentrifft. In der Tat liegt das Ich der Gedachtheit außerhalb des Ichs der Empfundenheit, indem es bei Gott, dem Ursprunge aller Naturen oder Gedachtheiten liegt, wie Augustinus Gott auch nennt z. B. im Beginn seines an den Freund Romanianus gerichteten Buches über die wahre Religion. Von diesem Ursprungsorte kommt es, dort allein ist es zu Hause und daher auch nur dort allein zu suchen und zu finden.

Dieser Hinweis macht auch zugleich die letzte der drei Fragen verständlich: quomodo ergo non capit? d. h.: *„Wie also ist es möglich, daß es diesen andern Teil nicht fassen kann?“* Das will sagen: Es müßte ihn fassen können, wenn er wirklich, gemäß der Verneinung der zweiten Frage, in dem bekannten Ich der Empfundenheit wäre. Aber — das ist der tiefere Sinn — er ist nicht darin, und deshalb faßt ihn das erste Ich nicht.

Der Schlußsatz der ganzen Stelle: Multa mihi super hoc oboritur admiratio; stupor adprehendit me d. h.: *„Große Verwunderung ergreift mich hierüber, ja Entsetzen erfaßt mich“* ist ein Stillstehen der Betrachtung, das in der Verwunderung zum Ausdruck kommt und sich zu dem homerischen σεβάς μ'ἔχει εἰσορόωντα steigert d. h.: *„Entsetzen erfaßt mich, wenn ich es ansehe“*. Das Nichtssagende „Wesen“ Hertlings macht solche Gemütsstimmung nicht verständlich. Wohl aber jenes außerhalb meiner selbst liegende Etwas, das doch aber auch in mir sein muß, und trotzdem von mir nicht gefaßt wird!

So ist die ganze Stelle unverständlich und muß es sein, wenn und solange ich nicht weiß, daß natura die Gedachtheit des Menschen nach dem Muster des mathematischen Wahrheitsmodells ist.

Ich will noch eine zweite Stelle aus dem Anfang des 17. Kapitels hierher setzen. Magna vis est memoriae, nescio, quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est; et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus Meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita, et immensa vehementer. Das heißt, und zwar wieder erst in Hertlingscher Übersetzung: *„Groß ist die Macht des Gedächtnisses, ein unbekanntes Etwas, das mich schaudern macht, mein Gott, in seiner tiefen und grenzenlosen Vielfältigkeit. Und eben dies ist der Geist, und ich bin ich selbst. Was also bin ich? Was für ein Wesen?“*

Wiederum ist animus mit „Geist“ und natura mit „Wesen“ übersetzt und damit wiederum der Sinn der ganzen Stelle verdorben, die eine Zwillingsschwester der vorigen ist, indem sie gleich im ersten Satze sogar an das Entsetzen derselben anknüpft: Magna vis est memoriae, nescio, quid horrendum, Deus Meus, d. h.: *„Groß ist die Macht des Gedächtnisses, irgend etwas wahrhaft Schaudererregendes, mein Gott“*. Das Gedächtnis ist es, welches der einzelnen, durch die Sinne zum Leben erweckten Empfundenheit Halt und Bestand gibt, es dadurch gleichsam aus einem Punkt zur Linie macht und diese Linie weiterhin mit der Linie der Gedachtheit zusammentreffen läßt. Von dem Punkte dieses Zusammentreffens ab geht es irgendwie in diese zweite Linie über — oder kann doch wenigstens in sie übergehen — und damit geht es aus dem Bereich der ersten Linie d. h. aus dem praktisch bekannten Ich hinaus in das — vorläufig — Unbekannte. Wie Augustinus weiß, ist diese zweite Linie in Wahrheit die viel vertrautere Linie zu Gott, da sie in das wahre Vaterland, in das Vaterhaus Gottes führt und zurückführt, alles dies in philosophi-

schem Sinne. Wer dies aber noch nicht weiß, der muß vor dem Unbekannten ebenso erschauern, wie die erschauernden Gestalten auf dem Grabmal.

Es folgen die Worte: Profunda et infinita multiplicitas d. h.: „*Tiefe und unermeßliche Vielfältigkeit*". Sie beziehen sich auf das Gedächtnis (memoria). Tief in dem uns durch den Weltkrieg geläufig gewordenen Sinne von tiefgestaffelt d. h. für uns unerschöpflich tief gestaffelt; denn die Gedächtnisempfundenheiten führen von jeder, durch die Sinne geweckten Augenblicksempfundenheit durch alle Empfundenheitsstaffeln zurück beinahe bis zur Geburt des empfindenden Geschöpfes. Sie sind für uns an Zahl und Art, an welcher, im bunten Wechsel und Durcheinander, alle fünf Sinne beteiligt sind, in der Tat unermeßlich d. h. unbegrenzbar und unbegrenzt in dem nämlichen Sinne, den wir bei der vorigen Hauptstelle kommentiert haben.

Folgen die Worte: Et hoc animus est, et hoc ego ipse sum, d. h.: „*Und dies ist das Bedürftigkeits-Ich der Empfundenheit und das bin ich selbst*". Dieses Ich behandelt Augustinus als das praktisch bekannte, welches es in der Tat auch ist. Denn wenn ich auch philosophisch noch nicht weiß, was es ist; empirisch kenne ich es am besten von allen Dingen, weshalb ja Cartesius auf diese — beste — Bekanntheit seine ganze Philosophie gründen wollte. Vgl. Spinoza Redivivus Seite 93 u. s. f. Vor diesem Ich allein erschaudert niemand, der nicht etwa ein Mörder ist, sondern jeder ist im Gegenteil nur zu geneigt, sich darin möglichst warm zu betten.

Wohl aber erschauert vorläufig noch mancher vor der wieder unmittelbar darnach vor Augen gerückten Gotteslinie, die über jenes Ich hinaus, durch unbekannte Regionen, zu unserem Gottes-Ich führt: Quid ergo sum, Deus Meus? Quae natura sum? Das heißt: „*Was also bin ich denn, mein Gott, welche Gedachtheit bin ich?*" Der Sinn der ersteren Frage zielt, wie die zweite zeigt, nicht auf den animus d. h. auf das — praktisch schon bekannte — Ich der Empfundenheit, sondern auf die natura d. h. auf die — noch unbekannte und deshalb ungeduldig erfragte — „Gedachtheit" und somit auf das Ich der Gedachtheit.

Auf beides beziehen sich dann die Schlußworte unserer Stelle: Varia multimoda vita, et immensa vehementer d. h.: „*Ein Leben verschiedener Arten und vieler Weisen, ganz und gar unermeßlich*". Diese verschiedenen Arten und vielen Weisen des Lebens, die abschließend das Ganze des Ichs, also beide Ichs, betreffen, müssen

daher nicht nur die grundverschiedene Art beider sowie ihrer Gesetzmäßigkeit, sondern auch die unendlich vielen Betätigungsweisen des damit ausgerüsteten Subjektes, also das unermeßlich reichhaltige Leben innerhalb jeder dieser Arten und Gesetzmäßigkeiten, umfassen.

Der Hinblick auf das mathematische Modell Augustins, der nicht umsonst gerade die Linie vor uns entstehen lassen wollte, hat uns den Sinn auch dieser zweiten Stelle mühelos ablesen lassen.

Eine dritte Stelle, die wieder ganz dem Ich der Empfundenheit zugewendet ist, mag das Kommentieren hier beschließen. In dieser dritten Stelle, im 14. Kapitel, identifiziert Augustinus das Ich der Empfundenheit, den animus, geradezu mit dem Gedächtnis. Wie wir oben gesagt haben, kann man dies mit Rücksicht auf den konstituierenden Charakter desselben wohl tun, wenn man bedenkt, daß auch die einzelne, jedesmal erst durch die Sinne besonders zu erweckende und erweckte Augenblicksempfundenheit der sofortigen Anlehnung an das Gedächtnis bedarf, um nur auch erst für sich selber zur Empfundenheit d. h. überhaupt zum Leben zu gelangen. So lautet die dritte Stelle: . . ., cum animus sit ipsa memoria. Nam cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: vide, ut illud in animo habeas; et cum obliviscimur, dicimus: non fuit in animo, et: elapsum est animo, ipsam memoriam vocantes animum. Das heißt mit Hertling wie folgt: *„Nun aber fällt das Gedächtnis offenbar mit dem Geiste zusammen. Wenn wir jemand auffordern, etwas auswendig zu lernen, so sagen wir: ‚Präge dies deinem Geiste ein'. Vergessen wir etwas, so sagen wir wohl: ‚Es ist meinem Geiste entfallen'. Wir nennen also das Gedächtnis auch Geist.“* Da es sich hier ausdrücklich nur um dasjenige handelt, was die Sprache Geist nennt, so mag dies Wort hier unangefochten bleiben. Wir wissen, daß der animus das gewöhnliche „Ich“ d. h. unser Ich der Empfundenheit ist. Demgemäß sagen wir wohl auch oft kürzer: „Präge es dir ein“, oder „Es ist mir entfallen“, so daß die Sprache, welche mit der Empfundenheit praktisch Bescheid weiß, die Identifizierung von Ich und Gedächtnis in der Tat selbst vorgenommen hat.

Also: Zwar etwas Großes ist das Gedächtnis, wie ein jegliches andere Werk der Schöpfung auch, aber nicht das Größte. Dieses ist vielmehr die Gedachtheit, die — philosophisch gesprochen — zu Gott führt, was die Empfundenheit nicht tut.

Damit ist der Überschätzung des Gedächtnisses der Riegel des wahren und Zusammenhangsgedankens ein für allemal vorgeschoben.

Eine Stelle aus Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstehens.

Zu diesem Punkte wollte uns Augustinus im Anschluß an seine Auskunft über die Sprache führen. Zu dem nämlichen Punkte hat uns auch Spinoza in seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstehens geführt. Ich setze die Stelle hierher, weil sie für sich allein ergibt, daß Spinoza darin ebenfalls gegen eine das beginnende philosophische Nachdenken verwirrende und störende Überschätzung des Gedächtnisses ankämpft. Sie lautet: Sed ut nihil omittam eorum, quae ad cognitionem intellectus, et eius vires possunt conducere, tradam etiam pauca de Memoria et Oblivione; ubi hoc maxime venit ad considerandum, quod memoria corroboretur ope intellectus, et etiam absque ope intellectus. Nam quoad primum, quo res magis est intelligibilis, eo facilius retinetur, et contra, quo minus, eo facilius eam obliviscimur. Ex gr. si tradam alicui copiam verborum solutorum, eo multo difficilius retinebit, quam si eadem verba in forma narrationis tradam. Corroboratur etiam absque ope intellectus, scilicet a vi, qua imaginatio aut sensus, quem vocant communem, afficitur ab aliqua re singulari corporea, Dico „singularem“: imaginatio enim tantum a singularibus afficitur: Nam si quis legerit ex. gr. unam tantum fabulam amatoriam, eam optime retinebit, quamdiu non legerit plures alias eius generis, quia tum sola viget in imaginatione; sed si plures sint ejusdem generis, simul omnes imaginamur, et facile confunduntur. Dico etiam „corpoream“: nam a solis corporibus afficitur imaginatio. Cum itaque memoria ab intellectu corroboretur, et etiam sine intellectu, inde concluditur, eam quid diversam esse ab intellectu, et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam neque oblivionem. Quid ergo erit memoria? Nihil aliud, quam sensatio impressionum cerebri, simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis; quod etiam ostendit reminiscentia.

Hier hat Spinoza folgende Anmerkung hinzugefügt: Si vero duratio sit indeterminata, memoria eius rei est imperfecta, quod quisque etiam videtur a natura didicisse. Saepe enim, ut alicui melius credamus in eo, quod dicit, rogamus, quando et ubi id contigerit. Quamvis etiam ideae ipsae suam habeant durationem in mente, tamen cum assueti simus durationem determinare ope alicuius mensurae motus, quod etiam ope imaginationis fit, ideo nullam adhuc memoriam observamus, quae sit purae mentis.

Zu deutsch: *„Um aber nichts zu unterlassen, was dazu beitragen kann, das Verstehen und seine Auswirkungen kennen zu lernen, will ich noch einiges über das Gedächtnis und das Vergessen an-*

führen. Dabei kommt hauptsächlich in Betracht, daß das Gedächtnis mit und ohne Hilfe des Verstehens stärker wird. Denn was das erstere anbetrifft, so behält sich eine Sache um so leichter, je besser sie verstanden wird; dagegen vergessen wir sie um so leichter, je weniger wir sie verstehen. (Ich muß für das Verständnis der Leser hier vorweg nehmen, daß unter dem „verstehen“ an dieser Stelle — der Fibel Spinozas — auch schon das bloß logische Verstehen, nicht also erst das apodiktische oder mathematische nach dem Muster unserer Wahrheitsmodelle verstanden wird.) *Wenn ich z. B. jemandem eine große Anzahl einzelner Worte* (die also untereinander keinen Zusammenhang haben) *zum Behalten aufgebe, so wird er sie um so viel schwerer behalten, als wenn ich ihm ganz dieselben Worte in der Form einer Geschichte gebe.* (Hier stellt nämlich, dies ist zu ergänzen, der logische Zusammenhang, der in der Geschichte herrscht, zugleich auch einen Zusammenhang der Worte als solcher untereinander her.) *Aber auch ohne Hilfe des Verstehens wird das Gedächtnis stärker, nämlich von derselben Seite her, von der die Einbildung* (d. i. unser Ganzes der Empfundenheit) *oder der sogenannte Allgemeinsinn von irgend einer einzigartigen körperlichen Sache in Erregung versetzt wird. Ich sage: „einzigartig“: weil die Einbildung nur von einzigartigen Dingen in stärkere Erregung versetzt wird: Wer z. B. erst eine einzige Liebesgeschichte gelesen hat, wird sie solange aufs beste behalten, bis er noch mehr solcher Geschichten gelesen hat, weil sie solange in seiner Einbildung das Feld beherrscht; aber wenn mehr dergleichen darin ihr Wesen treiben, so finden sich diese zu gleicher Zeit in uns vor und dann vermischen sie sich leicht miteinander. Ich sage aber auch „körperlich“: da allein von körperlichen Gegenständen her die Einbildung in Erregung versetzt wird. Da also das Gedächtnis sowohl mit Hilfe des Verstehens als auch ohne dasselbe stärker wird, so ist daraus zu schließen, daß es etwas von dem Verstehen Verschiedenes ist, und daß bei dem Verstehen, dieses für sich betrachtet, weder das Gedächtnis noch das Vergessen eine Rolle spielt. Was also wird das Gedächtnis sein? Nichts anderes, als die Empfundenheit der Gehirneindrücke, verbunden mit einer Empfundenheit bestimmter Dauer jener ersten Empfundenheit; das beweist auch das einzelne Sich-Erinnern.“*

Die Anmerkung hierzu lautet, zunächst in ihren ersten beiden Sätzen: *„Ist nämlich die Dauerempfundenheit unbestimmt, so ist auch das Gedächtnis hinsichtlich der zugehörigen gegenständlichen Empfundenheit unvollkommen, was jeder gleichsam von selbst er-*

fahren zu haben scheint. (Ich bemerke, daß das von Spinoza an dieser Stelle seiner Fibel für Anfänger gebrauchte Wort natura n i c h t Gedachtheit bedeutet.) *Oft nämlich fragen wir* (namentlich die Richter bei der Anhörung von Zeugen), *um jemandes Worten um so größeren Glauben schenken zu können, wann und wo sich das Mitgeteilte ereignet hat.*"

Wenn der Leser in dieser ganzen Stelle einschließlich der Anmerkung nur dasjenige beachtet, worauf es hier allein ankommt, nämlich die Absicht Spinozas, einer philosophischen Überschätzung des Gedächtnisses ebenso vorzubeugen wie früher der Überschätzung der Sprache, als sei dasselbe, ebenso wie die Sprache, eine Sache des wirklichen d. h. wahre und Zusammenhangsgedanken erzeugenden Geistes, so wird er die Stelle sowohl glatt verstehen, als durch sie zugleich wieder bestätigt finden, was oben über dieses Thema von Augustinus und auf sein Geheiß auch von uns gesagt ist. Das Neue darin, wie z. B. die jedesmal mit einer Gedächtnisempfundenheit zugleich auftretende Dauerempfundenheit und was damit zusammenhängt, wird ihn weder stören noch gar verwirren; denn er braucht darauf im Zuge unserer Erörterung, in der es noch keine Rolle spielt, auch noch kein Gewicht zu legen.

Nur e i n e Bemerkung entnehmen wir daraus für unseren Zusammenhang, nämlich die, daß sich die Hilflosigkeit der gelehrten Wissenschaft sofort wieder im hellsten Licht zeigt, sobald das ihr gänzlich unbekannte Gebiet des Denkens-in-u n s e r e m-Sinne gestreift wird, und daß alsdann — wir müssen das Kind beim rechten Namen nennen — blind darauf los übersetzt wird. In dem letzten Satze der Anmerkung kommen bei Spinoza die Worte ideae, in mente (von mens) und purae mentis vor. Was ideae sind, weiß der Leser, nämlich wahre Gedanken. Dagegen weiß er noch nicht, was mens und pura mens ist, braucht es hier auch noch nicht zu wissen. Die S p r a c h übersetzung ist „Geist“ und „reiner Geist“. Mein L e s e r würde, eben w e i l er die philosophische Bedeutung von mens und pura mens noch nicht kennt, vor der Übersetzung einer Stelle, in der solche Worte vorkommen, mit Recht zurückschrecken oder sein Nichtverstehen ihrer philosophischen Bedeutung doch offen zugeben. Nicht so die gelehrte Wissenschaft.

Karl Gebhardt übersetzt im 95. Bande der bei Felix Meiner in Leipzig erschienenen Philosophischen Bibliothek wie folgt: „*Obschon auch die Vorstellungen selbst ihre Dauer im Geiste haben, so sind wir doch gewohnt, die Dauer nach dem Maße einer Bewegung zu* Karl Gebhardt.

bestimmen, was auch mit Hilfe des Vorstellungsvermögens geschieht, und darum beobachten wir bisher auch kein Gedächtnis, das dem reinen Geiste angehört". Kann uns Gebhardt zuerst sagen, was „Vorstellung" ist und demgemäß „Vorstellungs vermögen"? Nach Kants Zeugnis ist dies unmöglich. *„Denn man müßte, was Vorstellung sei ? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären".* Vgl. Spinoza Redivivus Seite 9. Was versteht Gebhardt unter „Geist" und sogar unter „reiner Geist"? Dasselbe wie Hertling oben unter animus? Aber Spinoza hat mens und pura mens und nicht animus! Und könnte man sich schon unter „Geist" etwas denken, was man aber nicht kann, geschweige denn im philosophischen Sinne Spinoza, worin unterschiede er sich von dem „reinen Geist"? Soll es eine Art Steigerung des Geistes sein? Wie wäre das zu denken? In der Tat versteht wohl Gebhardt unter all dem in derselben Weise nichts, wenigstens nichts Geistiges d. h. wahre und Zusammenhangsgedanken Erzeugendes, wie die Sprache darunter nichts derartiges versteht. Was sie allein darunter versteht, ist das sogenannte Bewußtsein (vgl. Spinoza Redivivus Seite 9) und zwar, wie wir jetzt schon unterscheiden können, auch dieses nur in seinem sozusagen empirischen d. h. selbsterlebten Empfundenheitsbestandteil, der sich, wie wir gleichfalls schon wissen, darin erschöpft, daß er eben diejenige Einzelempfundenheit, in der es sich jeweilig erlebt, zugleich anzeigt. Insofern ist das, was die Sprache Geist nennt, in Wahrheit das philosophische Gegenteil davon, nämlich nur die Empfundenheit statt einer Gedachtheit. (Dieser „Geist" fällt daher in den Bereich der in dem letzten Satze der Anmerkung ebenfalls erwähnten imaginatio, die indessen nur, wie wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels gesehen haben, eine andere Bezeichnung für unser Reich der Empfundenheit ist, aber mit dem, was wirklich Geist — im Sinne der Gedachtheit — ist, nicht das mindeste zu tun hat.)

von Kirchmann.

Anderen Übersetzern ist das Wort „Geist" im philosophischen Sinne an dieser Stelle wenigstens verdächtig erschienen, weshalb sie es mit „Verstand" übersetzen, wie z. B. J. H. von Kirchmann im Heft 199/200 der bei Georg Weiß in Heidelberg erschienenen Philosophischen Bibliothek. Aber der Unverstand der Übersetzung eines vom Übersetzer selbst Unverstandenen bleibt trotzdem derselbe. Ich setze auch diese Übersetzung hierher: *„Allerdings haben auch die Vorstellungen als solche in der Seele ihre Dauer, allein wir sind gewohnt, die Dauer mit Hilfe einer Bewegung als Maß zu bestimmen,*

was auch mit Hilfe der Einbildungskraft geschieht, und deshalb beobachtet man kein Verbleiben von Vorstellungen, welches dem reinen Verstande angehörte". Was besagen z. B. auch hier wieder die Worte „Seele" und „reiner Verstand"? Hilflosigkeit über Hilflosigkeit! Aber warum nicht einfach sagen: Wir verstehen es selber nicht, anstatt den unglücklichen Leser, wenn dieser es mit sich Ernst meint, in Verzweiflung zu treiben? Superbi im Sinne Augustins! D. h.: „*Hochmütige*", die sich und anderen nicht eingestehen wollen, daß auch sie einmal etwas nicht verstehen. Und nicht nur um etwas handelt es sich hier, sondern um alles, denn in der Philosophie kann man nichts viertel oder halb wissen. Hier heißt es mit Recht, entweder alles oder nichts. Sie ist nur ein einziger Zusammenhangsgedanke.

Hiermit sei jene eine Bemerkung, die wir dem letzten Satze der Anmerkung Spinozas entnehmen wollten, abgeschlossen, und wir benutzen die Stelle aus Spinozas Fibel, nachdem sie auch sonst ihren Dienst in Ansehung der richtigen Einschätzung des Gedächtnisses getan hat, im übrigen nur noch dazu, um, im Anschluß an sie, etwas im Kopfe des Lesers zurechtzurücken, was er selbst vielleicht noch nicht zurecht gerückt hat, obwohl es schon möglich gewesen wäre.

Wir wissen, daß sich das intelligere oder der intellectus d. h. das Verstehen im Sinne Augustins und Spinozas nur in wahren und Zusammenhangsgedanken nach dem Muster ihrer mathematischen Wahrheitsmodelle vollzieht und auch nicht anders vollziehen kann. Dasselbe ist der Fall bei dem, was wir Denken genannt haben. Auf dem Streifbande des Spinoza Redivivus heißt es: „*Aus der Welt der Einbildung durch die Pforte des Verstehens in das Reich des Denkens*". Also ist das Verstehen nur eine Pforte zum Denken hinein. Beides ist also nicht dasselbe, trotzdem es sich von dem rein sprachlichen Verstehen, das nur im Reiche der Einbildung oder Empfundenheit seine Stelle hat, in derselben Weise unterscheidet. In der Sprache löst das Verstehen, durch das Reagens der Frage, Unbekanntes in Bekanntes oder Bekannteres auf, bis vor der Empfundenheit selber dieser Auflösungsprozeß Halt machen muß.

In der Philosophie dagegen beginnt erst hier, d. h. bei der Empfundenheit als Begriff, das Verstehen (intelligere, intellectus), wie wir gesehen haben; und zwar mit einer Anfangs-Anleihe bei etwas Fremdem, das selbst noch incognito geblieben ist und vorerst nur seinen Vertreter, das Modell, vorgeschickt hat. Hinter diesem

incognito verbergen sich gleichermaßen noch beide, das Verstehen und das Denken, so daß wir vorläufig zwischen ihnen noch nicht unterschieden haben. Aber soviel konnten wir inzwischen merken, daß sich das Verstehen auf ein schon Gegebenes bezieht, während das Denken ein solches erst erzeugen soll, so daß das Verstehen nichts anderes ist als Nach-Denken eines schon gegebenen Gedachten. Was das Denken, für sich allein betrachtet, ist, abgesehen davon, daß es sich in wahren und Zusammenhangsgedanken vollzieht, indem es sie, wie wir gesehen haben, selbst hervorbringt, das wissen wir noch nicht und brauchen es auch an dieser Stufe noch nicht zu wissen. Es genügt in dieser Beziehung, bei der jetzigen Gelegenheit vorwegzunehmen, daß es das A und O der vollendeten Philosophie und von Spinoza im zweiten Axiom des 2. Teils seiner Ethik in dieser Form: homo cogitat d. h. *„der Mensch denkt“* ausgesprochen ist. Also zu diesem, erst von dem Menschen selbst zu schaffenden Reiche des Denkens ist das Verstehen, nach dem Motto des gedachten Streifbandes, die Pforte, so daß im Kopfe des Lesers nunmehr wenigstens ein bestimmtes Folge-Verhältnis zwischen beiden Begriffen zurechtgerückt sein dürfte.

Ein Rückblick.

Die fortschreitende Klärung des Lesers über Fragen der Philosophie muß sich in Früchten offenbaren, die sie zeitigt.

Schon im Spinoza Redivivus Seite 47 und wieder im Beginn des 2. Kapitels des vorliegenden Werkes haben wir auf die Verwirrung hingewiesen, die in der sogenannten Sprachwissenschaft noch darüber herrscht, ob Sprechen und Denken dasselbe oder ob und inwiefern beides von einander verschieden sei. Wir haben an letztgenanntem Orte das Beispiel Philipp Reisers und schließlich des Lesers selbst dafür angeführt, daß der Schein insofern für die Identität beider spreche, als weder Reiser noch der Leser, wenn er in seinem Sinne „dachte“ d. h. das tat, was die Sprache und mit ihr er selbst „denken“ nannte, sich schwerlich von Worten der Sprache, die sich dabei so einstellten, daß er in und mit ihnen „dachte“, losmachen konnte, so daß Denken und Sprechen in der Tat ein und dasselbe zu sein schienen. Aber dieser Schein löst sich auch für den Leser jetzt auf die einfachste Weise auf, wenn er vorher noch etwas über die Gesetzmäßigkeit des Gedächtnisses beherzigt, was sich ebenfalls aus bloßer Erfahrung ergibt, also nicht erst aus der uns noch unbekannten Natur oder Gedachtheit desselben hervorgeholt zu werden braucht. Aus dieser Erfahrung nämlich d. h. aus dem eigenen Selbsterleben wissen wir, daß sich die zur Angliede-

rung an Gegenwartsempfundenheiten erfolgende Wiedererweckung der im Gedächtnis schlummernden Gegenstände nach denjenigen Gegenständen richtet, welche der jeweiligen Gegenwartsempfundenheit von der Augenblicks-Tätigkeit unserer Sinne geliefert werden, und weiterhin, daß durch die so wiedererweckten Erinnerungsbilder andere Erinnerungsbilder zu weiterer An- und Einreihung erweckt werden und so fort im Wechsel der Wirkungen von Gegenwarts- und Gedächtnisempfundenheiten. Zur Natur des Gemeinschaftstieres, wie auch der Mensch eines ist, gehört aber, wie der Leser leicht glauben wird, daß sein Ich-Interesse an den Gegenständen der Sinne d. h. seine eigene Bedürftigkeit für diese Gegenstände im wesentlichen gleich ist dem Ich-Interesse seiner Sprach- und Existenzgenossen an Gegenständen solcher Art, so daß sich, nachdem das hieraus entspringende Bezeichnungsinteresse zu Worten für solche Gegenstände einmal geführt hat, die Umformung dieser Gegenstandsempfundenheiten in Worte d. h. in Sprachempfundenheiten als Zeichen für jene im Verlaufe des Lebens tausendfach wiederholt. So geschieht es, daß Gegenstands- und Sprachempfundenheiten immer zugleich oder doch so dicht hintereinander auftreten, daß andere Empfundenheiten, aus welchem Gebiete immer, sich schwer dazwischendrängen können, und jene Verbindungen zwischen Gegenstands- und Sprachempfundenheiten dadurch unzerreißbar werden. Aus diesen unzerreißbar innigen Verbindungen folgt dann mit der Sicherheit, die der Logik innewohnt (deren Grundlagen wir freilich noch nicht kennen), daß mit dem Auftreten der durch das Gedächtnis wiedererweckten Gegenstandsempfundenheiten, in deren Schlepptau, auch sofort die entsprechenden Sprachempfundenheiten d. h. die Worte da sind. Es handelt sich also bei der ganzen Frage um je länger je unzerreißbarer gewordene Verbindungen von Empfundenheiten, von denen die eine die andere automatisch nach sich zieht, also um nichts wirklich Geistiges dabei, sondern nur um die Austragung einer Angelegenheit allein zwischen zwei Arten von Empfundenheiten, nämlich Gegenstands- und Wortempfundenheiten; und die Art dieser Austragung wird jetzt dem Leser ebensowenig mehr auffallen, wie ihm z. B. auffällt, daß auf den Blitz der Donner folgt. Das gleiche Gesetz der Bewegung, welches hier, beim Gewitter, außerhalb des Ichs der Empfundenheit die objektive Folge von Blitz und Donner bestimmt, das bestimmt auch innerhalb dieses Ichs die objektive Folge der einzelnen Gegen-

stands- und Sprachempfundenheiten. Mit dem Denken in unserem Sinne also d. h. mit dem Denken nach dem Muster der Wahrheitsmodelle haben beide Erscheinungen nichts gemein, so daß wir jetzt werden sagen können: Das Sprechen und Denken, über das sich Reiser, Mauthner, Gerber und alle die anderen den Kopf zerbrochen haben, ist in Wahrheit gar nicht Sprechen und Denken, sondern lediglich Einzelempfundenheit und Einzelempfundenheit, und diese freilich gehören beide zu einem Reiche, aber nicht zu dem des Denkens, sondern nur zu dem der Empfundenheit. Wie mir das Wasser im Munde zusammenliefe, wenn ich einen saftigen Braten sähe, so folgt der Gegenstandsempfundenheit, zumal in der Erinnerung, die entsprechende Wortempfundenheit. Und wenn man die Erinnerungsempfundenheiten „denken“ nennt, so kann man freilich nicht „denken“, ohne zu sprechen.

Da uns hier im übrigen aber weder die Gesetzmäßigkeit, noch die sonstige Technik des Gedächtnisses zu beschäftigen hat, so eilen wir zu dem letzten der Teilgebiete des Ganzen der Empfundenheit, nämlich zu den sogenannten fünf Sinnen und deren Gegenständen. —

Abschnitt 3.

Die sogenannten fünf Sinne.

Ein Musterbeispiel sprachlicher Begriffsbildung.

Wenn jemand sagte, die fünf Sinne, die im praktischen Leben eine so große Rolle spielen, seien in philosophischer Hinsicht ebenso oberflächliche Erzeugnisse der Sprache, wie z. B. die Begriffe Geist, Verstand sowie überhaupt sämtliche Begriffe der sogenannten Geisteswelt, so würde er nur die Wahrheit sagen, ohne daß die Sprache, die ja nicht für die Philosophie, sondern für das praktische Leben da ist, sich gekränkt zu fühlen brauchte.

Denn, Hand aufs Herz, woher anders wissen wir Sprachgenossen, daß das Auge sieht, das Ohr hört, der Mund schmeckt, die Nase riecht und das Gefühl fühlt, als, weil wir nicht mehr sehen, wenn wir das Auge schließen, nicht mehr hören, wenn wir das Ohr verstopfen, wie es weiland Odysseus geschah, um sich vor dem Gesang der Sirenen zu schützen, ferner nicht mehr schmecken, wenn wir die Zunge verlieren und den Gaumen bedecken, nicht mehr riechen, wenn wir die Nase zuhalten und schließlich nicht mehr fühlen, wenn wir, wie weiland der gehörnte Siegfried, eine Hornhaut bekämen, aber

nicht nur außen, sondern auch innen d. h. überall da, wo nur immer Gefühl entspringen mag; denn dem „fünften" Sinne verdanken wir z. B. auch Gefühle wie Hunger und Durst, Zahn- und Kopfweh u. d. m.

Die Naturwissenschaft in Ehren! Aber viel mehr über die Sinne weiß sie auch nicht. Denn selbst wenn sie die Öffnungen und Gänge dieser sogenannten Sinne etwas weiter verfolgen kann, als wir übrigen Zeitgenossen, so vermag doch auch sie nicht zu sagen, durch diese oder jene Sinne nehmen wir dieses oder jenes wahr, sondern nur, ohne dieses oder jenes sinnlich Wahrnehmbare können wir nicht sehen, hören, riechen, schmecken oder fühlen, fast ebenso wie ich selbst sagen kann, ohne zu atmen, kann ich dieses Buch nicht schreiben. Aber schreibe ich es deshalb durch Atmen? Im Grunde genau sowenig läßt sich sagen, wir sehen durch das Auge, hören durch das Ohr, riechen durch die Nase, schmecken durch den Mund und fühlen durch den Tast- oder Gefühlssinn.

Aber der Sprache ist das gleichgültig. Sie könnte mit Bismarck sprechen: nescio, quid mihi magis farcimentum esset d. h. *„Ich wüßte nicht, was mir mehr Wurst wäre"*. Ihr kommt es nur auf schnelle Verständigung für die Lebenszwecke an, also nur darauf, daß jeder Sprachgenosse für diese Zwecke wisse, was jedesmal gemeint ist, nicht aber darauf, ob sie unter irgend welchen anderen, diesen Zwecken fremden Gesichtspunkten das Richtige treffe oder nicht. Für das Gemeinschaftsleben ist demnach die Sprache einschließlich der durch sie und in ihr gesammelten Erfahrung alles, für die Philosophie hingegen nichts.

Welchen Schluß haben wir daraus in unserem Zusammenhange zu ziehen?

Den Schluß, auch über die allergewöhnlichsten Dinge, sobald es sich um Philosophie handelt, von aller Auskunft, welche die Sprache gibt, abzusehen, und allen ihren noch so aufdringlichen Aussagen darüber das Gehör zu verweigern.

Zu diesen allergewöhnlichsten Dingen gehören auch die Verrichtungen der fünf Sinne und die dadurch gelieferten Gegenstände. Hinweg also in der Philosophie mit allem, was darüber die Sprache aussagt! Die Gefahr, damit „ins Leere zu fallen", wie der Papst und das Deutsche Reichsgericht es ausdrücken würden, fürchten wir nicht. Vielmehr retten wir uns zuerst wieder zu jenem Anfangswissen, zu dem uns die Mathematik als Wahrheitsmodell verholfen hat. Sinnes-Empfundenheit.

Unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes von philosophischer Wahrheit und Sprache und orientiert an dem Gegensatze von Ge-

dachtheit und Empfundenheit, werfen wir alle Sinne in einen Topf und sehen dessen Inhalt als besondere Art der Empfundenheit, nämlich als Sinnesempfundenheit einheitlichen Charakters an, die nunmehr als drittes Teilgebiet des Ganzen der Empfundenheit neben die beiden anderen Teilgebiete, Sprache und Gedächtnis, getreten ist. Auch von ihr sagen wir daher erstens, daß ihre jeweiligen konkreten Empfundenheiten zufällig und von außen her, einzeln und ohne Zusammenhang in das empfindende Subjekt hineingebildet und hineingewirkt, also nicht gedacht werden und niemals Gegenstand einer Gedachtheit sein können, und zweitens, daß sie gegenüber dem, durch das Ich der Empfundenheit vertretenen, Ganzen der Empfundenheit nur ein unselbständiges Glied desselben bildet, das nicht, wie dieses Ganze, um seiner selbst willen, sondern nur, wie die Sprache und das Gedächtnis, um dieses Ganzen willen da ist.

Hieran schließt sich, wie bei Sprache und Gedächtnis, die Frage nach dem besonderen Charakter des Dienstes an, welchen die Sinnesempfundenheit, im Unterschiede von Sprache und Gedächtnis, dem Ganzen der Empfundenheit zu leisten hat.

Wie das Feuer nicht brennen kann, ohne vorher angezündet zu sein, so muß auch das Ganze der Empfundenheit, das wir jetzt als das Ich derselben und durch das Gedächtnis so konstituiert kennen, daß es durch dasselbe erst Halt und Bestand gewinnt, vorher ebenfalls gleichsam erst angezündet d. h. erst einmal aufgerichtet und zum Leben der Empfundenheit aufgeweckt worden sein, ehe es sich an das ihm Halt und Bestand gebende Gedächtnis anlehnen und dadurch weiterhin zum Ich der Empfundenheit auswachsen kann.

Diese Aufrichtung eines Anfangs-Etwas, das, zum Leben der Empfundenheit erweckt, durch das Cedächtnis sofort gestützt wird und sich somit, von ihm Halt und Dauer gewinnend, zum Ich der Empfundenheit auswachsen kann, ist der besondere Dienst, den die Sinne dem Ganzen der Empfundenheit zu leisten haben.

Somit ist die Gliederung der drei Teilgebiete die, daß zuerst die Sinne die einzelnen Empfundenheiten wecken, daß dann das Gedächtnis diese Einzelempfundenheiten zu einem Ich derselben fortsetzt und ausgestaltet — so daß man mit Rücksicht hierauf die Verrichtung der Sinne auch die Herbeiführung oder Setzung eines immer frischen Anfanges des Ichs der Empfundenheit nennen kann — und daß endlich die Sprache die einzelnen Subjekte (Ichs) der Empfundenheit mit einander verbindet: Also Anfangen — Fortsetzen — Verbinden!

Das Einzelindividuum ist ein fertiges Ganzes der Empfundenheit bereits durch Sinne und Gedächtnis, das Gemeinschaftstier erst durch Sinne, Gedächtnis und Sprache.

Diese für das Ich der Empfundenheit grundlegende Verrichtung der Sinne hebt Augustinus in einer weiter unten zu behandelnden Stelle des 10. Buches der Bekenntnisse ausdrücklich hervor, damit wir sie, am gegenwärtigen Punkte der Erörterung angelangt, unter keinen Umständen übersehen. Grundlegend ist diese Verrichtung insofern, als es ohne den Anfang des Ichs keine Fortsetzung und Ausgestaltung desselben zu einem Einzelindividuum und weiterhin keine Verbindung der Einzelindividuen zu einer Gemeinschaft, also auch weder Philosophie noch Religion geben könnte, da beide nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich sind. Denn nur innerhalb einer solchen gibt es gegenseitige Beziehungen, und eben die Regulierung dieser Beziehungen zu je einem geordneten Ganzen ist das Objekt d. h. der Gegenstand von Religion und Philosophie.

Mit Rücksicht auf diese wahrhaft grundlegende Bedeutung der Sinne hätte in einer auf Philosophie abzielenden Darstellung mit ihnen der Anfang gemacht werden müssen, wenn nicht die Art und Weise, wie sich die Sinne jener ihrer grundlegenden Verrichtung entledigen, ganz und gar auf das Praktische ab- und eingestellt wäre und somit von allem Theoretischen ablenkte.

Die Sinne können sich nämlich ihrer grundlegenden Verrichtung nicht entledigen, ohne zugleich etwas Zweites zu tun, nämlich, ohne zugleich dem Ich der Empfundenheit den Stoff mitzuliefern, der zur Befriedigung seiner einzelnen, jeweils auftauchenden Bedürftigkeiten nötig ist, einen Stoff, der dann von den Sinnen her ins Gedächtnis und von diesem in die Sprache übergeht.

Auf diesen Stoff ist die Aufmerksamkeit dieses Ichs, gleichermaßen bei Mensch und Tier, so ausschließlich gerichtet, daß dagegen alles andere, sogar das Ich selbst, zurücktritt.

Der gemeine Mann achtet auch heute noch, ganz wie das Tier, im wesentlichen nur auf die Gegenstände, die ihm die Sinne liefern, also auf das, was er sieht, hört, schmeckt, riecht und tausendfältig fühlt, nicht dagegen darauf, daß er, was doch das Erste ist, dadurch überhaupt erst zum Ich d. h. zum Leben der Empfundenheit hingelangt, und daß ihm alles andere nichts nützen würde, wenn dieses Leben selbst nicht in erster Linie durch die Sinne auch dauernd wach gehalten würde.

Die Gegenstände der Sinne also sind, obwohl sie der Natur der Sache nach erst etwas Zweites sind, für den gemeinen Mann, wie für das Tier, doch in erster Linie wichtig und erschöpfen seine ganze Aufmerksamkeit. Deshalb kommt auch das Kind erst spät zu dem Worte „Ich", nachdem die Sache längst da ist.

Und dies mit dem größten praktischen Rechte! Denn der durch die Sinne gelieferten Gegenstände und ihrer Kenntnis bedürfen Mensch und Tier zur Aufrechterhaltung ihres Leibeslebens unbedingt, während sie des Wissens von ihrem Ich ganz und gar nicht bedürfen, weshalb die Unterscheidung der beiden Sinnes-Verrichtungen in der Tat nichts als ein bloß theoretisches Wissen ist. Auf jene Gegenstände zielen alle Bedürftigkeiten, alle ihnen entspringenden Willensrichtungen, alle Freuden oder Unfreuden auf dem Wege zu ihrer Befriedigung, sei es, daß letztere auf einem Begehren oder Abwehren beruht. So wichtig sind diese Gegenstände, daß an ihnen die soeben gedachten Empfundenheiten allein erkannt und unterschieden werden, weshalb auch der Wortschatz aller Sprachen an Bezeichnungen für diese Gegenstände reich, dagegen an Bezeichnungen für die sonstigen Empfundenheiten arm ist. An diesen Gegenständen hängt, nach ihnen drängt alles im Ich der Empfundenheit. Es selbst aber ist kein solcher Gegenstand, sondern — theoretisch — ein noch rätselhaftes Ding, dessen Technik oder Bewegungsweise ebenfalls noch rätselhaft ist.

Wer aber bezweifeln wollte, ob auch wirklich alle Gegenstände der Sinne empfunden werden, also sogar auch im Sprachsinne Empfundenheiten, nämlich Gegenstands-Empfundenheiten sind, welche dementsprechend dem Reiche der Empfundenheit angehören und nicht etwa, neben diesem und dem der Gedachtheit, noch ein drittes Reich bilden, dadurch zugleich unsere Zweiteilung zerstörend, dem sei bedeutet, daß nicht bei jeder Empfundenheit das Auge entweder vor Schmerz zu weinen oder vor Freude zu lachen braucht, daß vielmehr Weinen und Lachen glücklicherweise nur äußerste Enden sind, zwischen denen es viele Zustände des Gleichgewichts oder der Neutralität gibt und ferner, daß das bloße Vorhandensein der sprachlichen Bezeichnung „Sinnesempfindung", die doch sicherlich auf alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände geht, genugsam ersehen läßt, wie selbst der vulgus d. h. die Sprachgemeinschaft als solche die Empfundenheit aller dieser Gegenstände empirisch richtig bemerkt hat.

Wie Augustinus im 10. Buche der Bekenntnisse die erste Verrichtung der Sinne, das fortwährende Am-Leben-Halten des Ichs der

Empfundenheit, ausdrücklich betont, damit wir sie an dieser Stelle nicht übersehen, so betont Spinoza ausdrücklich ihre zweite Verrichtung und zwar im dritten Axiom des 2. Buches seiner Ethik. Dort heißt es: Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur Idea rei amatae, desideratae usw. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus. Ich übersetze, mit einer gewissen Zustutzung für unseren Zusammenhang: *„Empfundenheiten, wie Liebe, Begierde oder wie sie sonst noch heißen, werden in einem und demselben Ich immer nur zusammen mit einer Gegenstands-Empfundenheit angetroffen. Ein — wahrer — Gedanke hingegen kann darin auch ohne Gegenstands-Empfundenheit angetroffen werden"*.

Ein Axiom nennt Spinoza diesen Satz, weil er nur ausspricht, was wir unausweichlich auch empirisch finden müssen, wenn wir nur aufmerksam und unvoreingenommen hinsehen. Das Axiom zeigt auch wiederum, daß sowohl Spinoza wie Augustinus das Ich und Reich der Empfundenheit dem Ich und Reiche der Gedachtheit einerseits schroff gegenüberstellt, andererseits beide in einem Punkte zusammentreffen läßt, welch' letzteres in unserer Übersetzung dadurch zum Ausdruck kommt, daß wir das lateinische Wort individuum einfach mit „Ich" d. i. dem Sprach-Ich der Empfundenheit übersetzt haben. Das, worauf es für uns hier ankommt, nämlich die zweite Verrichtung der Sinne vor Augen zu stellen d. h. die gleichzeitige Einverleibung von Gegenstands-Empfundenheiten in das durch jede Sinnestätigkeit jeweilig zum Leben erweckte und vom Gedächtnis gehaltene Ich der Empfundenheit, tritt im ersten Satz des Axioms deutlich hervor. Wenn der Leser für den zweiten Satz des Axioms, wonach ein wahrer Gedanke jedes durch Sinnestätigkeit gelieferten Gegenstandes entbehren kann, ein Beispiel wünscht, so braucht er nur wieder an unsere Wahrheitsmodelle zu denken, nach denen er die betreffenden wahren Gedanken, z. B. einer Geraden oder eines Kreises oder einer Kugel, für sich allein, also ohne jeden Empfundenheits-Gegenstand, denkt. Zeichne ich dagegen diese Figuren auf Papier oder gestalte sie sonst irgendwie körperlich, dann habe ich sie, wie Kant sein kreuz und quer hingezeichnetes Dreieck (vgl. Spinoza Redivivus Seite 84 ff.) nur als Empfundenheits-Gegenstände vor mir. Regen sie mich als solche wiederum zum Denken an und erzeuge ich sie mir darauf hin von neuem selbständig als Gedachtheiten, dann liegt abermals der Fall des zweiten Satzes vor. Denn beinahe mit derselben Wendung, wie oben bei der Linie Augustins, heißt es von dem Kreise

Spinozas: aliud est circulus, aliud idea circuli d. h.: *„Etwas anderes ist der körperliche Kreis, etwas anderes der Kreis in Gedanken."*

Wenn nach alledem der Leser, unterstützt durch eigenes Nachdenken, zu dem er auf dieser Stufe schon gelangen soll, zwischen den beiden Verrichtungen der Sinne empirisch unterscheiden gelernt und wenigstens soviel begriffen hat, daß die zweite Verrichtung der Sinne einerseits eine bloße Teilverrichtung derselben ist, andererseits aber die Aufmerksamkeit des Leibeslebens doch so ausschließlich in Anspruch nimmt, daß die ganze Leibesorientierung allein nach der Welt der Gegenstände d. h. nach dem Erzeugnis dieser zweiten Verrichtung der Sinne erfolgt, dann wird ihm gleich etwas Weiteres mühelos einleuchten, was ihm sonst schwierig und gewiß seltsam erscheinen würde.

Während nämlich nach allem, worauf wir uns nach und nach theoretisch oder philosophisch besonnen haben, die Gegenstands-Empfundenheiten, in ihrer Eigenschaft als bloße Empfundenheiten, allen übrigen Empfundenheiten und, in ihrer Eigenschaft als Gegenstands-Empfundenheiten, untereinander unterschiedslos gleich sind, ist es gleichwohl die praktische Aufgabe der Sinne, uns über diesen philosophischen Sachverhalt zu täuschen und uns statt dessen einen anderen Sachverhalt vorzuspiegeln.

Denn die zweite Funktion der Sinne macht zwischen den Gegenstands-Empfundenheiten einen Unterschied dahin, daß sie aus allen Gegenstands-Empfundenheiten einen Teil heraushebt, diesen als unseren eigenen Körper, den übrig bleibenden Teil dagegen als eine, dem eigenen Körper fremde Welt von Körpern oder Gegenständen erscheinen läßt.

Dies ist die fallacia sensuum d. h.: *„die Täuschung durch die Sinne"*, Täuschung nämlich unter dem Gesichtspunkte philosophischer Wahrheit. Von einer solchen Täuschung spricht Spinoza ausdrücklich und Augustinus in verhüllterer Form. Es handelt sich also nicht um dasselbe, was die Sprache Sinnestäuschung nennt. Denn nach der Auffassung der Sprache ist die Täuschung durch die Sinne oder der sogenannte Sinnentrug eine Ausnahme, die Wahrhaftigkeit der Sinne dagegen die Regel. Bei Augustinus und Spinoza bildet umgekehrt — immer natürlich nur in philosophischem Sinne — gerade diese regelmäßige Wahrhaftigkeit der Sinne ihre fallacia d. h. die Vorspiegelung eines Sachverhaltes, wie er, philosophisch gesprochen, in Wahrheit nicht ist.

Die Sinne haben also aus Eins Zwei gemacht, nämlich aus der Summe aller Gegenstands-Empfundenheiten, durch Abtrennung eines Teiles derselben und zwar des bei weitem größten Teils, erstens eine Welt fremder Körper und zweitens den hiervon unterschiedenen sogenannten eigenen Körper. Hiermit aber noch nicht genug.

Einmal auf die philosophisch schiefe Bahn geraten, gleiten die Sinne, wie es zu geschehen pflegt, immer tiefer hinab, werden aus Betrügern Räuber und schließlich nochmals Betrüger.

Räuber insofern, als sie die fremden Gegenstände des Charakters der Empfundenheit entkleiden, nochmals Betrüger, indem sie mit kecker Stirn behaupten, daß diese fremden Gegenstände eine selbständige Existenz haben.

Erst verhältnismäßig spät, wie im Falle Lichnowsky, an den die deutsche Justiz auch zuerst nicht heran wollte, hat sich ein Ankläger gefunden, der wenigstens gegen die letzte und dreisteste der beiden Vorspiegelungen eingeschritten ist. Die neuere Philosophie erkannte, daß von einer derartigen selbständigen Existenz nicht die Rede sein könne. Zwar hat diese Anklägerin ihre Sache insofern ziemlich schlecht gemacht, als sie die Anklage auf falsche Paragraphen stützte, u. a. auf die Kantische Transzendenz. Immerhin hat der philosophisch-gesunde Menschenverstand Schopenhauers das uns jetzt bekannte Sachverhältnis genügend deutlich durchschimmern lassen, nämlich so: In seinem Werke *„Die Welt als Wille und Vorstellung"* heißt es: *„Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwa ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — das ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt"*. Hier ist zuerst die Welt der dem eigenen Körper fremden Körper großzügig umrissen, wenn man zu den auf dem Schimmelüberzuge lebenden Wesen sinngemäß alle sonstigen natürlichen Dinge, wie Pflanzen und Steine, hinzu ergänzt, sowie alle Gegenstände, die wir Menschen künstlich aus dem von der Natur dargebotenen Material selbst herstellen. Dieser fremden Körperwelt wird der Mensch mit seinem eigenen Körper sowie mit seinem „Denken" gegenübergestellt, in welch' letzterem Begriff wir einen jener falschen Paragraphen vor uns haben, der uns aber jetzt nicht mehr verwirrt. Dann heißt es: *„Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß Jenes alles zunächst doch nur*

ein Gehirnphänomen und mit so großen, vielen und verschiedenen subjektiven Bedingungen behaftet sei, daß die erwähnte absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zugrunde Liegende wäre d. h. sich dazu verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst." Hier laufen eine ganze Menge falscher Paragraphen mit unter, bei denen wir uns aber nicht aufzuhalten brauchen. Das für uns Wesentliche, das wir als ein Aufdämmern des philosophisch wahren Sachverhalts ansprechen können, ist, daß der neueren Philosophie die Erkenntnis von der Unselbständigkeit jener fremden Körperwelt aufgegangen ist, und daß sie diese letztere nunmehr in das Ich des Betrachtenden, worunter wir das Ich der Empfundenheit verstehen, hinein- oder, philosophisch gesprochen, zurückverlegt hat. Das ist, wie wir wissen, richtig, nur daß man alle falschen Paragraphen aus dem Spiele lassen muß. Solche sind alles, was nicht Empfundenheit ist; denn außer dieser, die wir freilich nur empirisch kennen, sowie außer der Gedachtheit gibt es nichts Drittes. Jeder andere Begriff ist trotz aller gelehrten Bemäntelung und Maskierung immer nur wieder ein Begriff der Empfundenheit d. h. von ihr abgeleitet oder auf sie zurückgehend, wie wir sowohl im 2. Abschnitt des 2. Kapitels dargelegt haben, als auch jetzt d. h. nach dem 1. Abschnitt des gegenwärtigen Kapitels von vornherein wissen, so daß wir nach der Sache, die wir kennen, die unter den Worten Schopenhauers noch erst verborgene Ahnung des Richtigen mit Sicherheit hervorholen und wenigstens zur empirischen Gewißheit, der einzigen, die es in der Welt der konkreten Einzel-Empfundenheiten gibt, erheben können. Demgemäß lesen und verstehen wir auch das Folgende, was Schopenhauer sagt: *„Die Welt ist meine Vorstellung — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenngleich nicht ein solcher, den jeder versteht, sobald er ihn hört"*. Wenn der Leser statt „Vorstellung" das Wort „Empfundenheit" setzt und an Stelle der Axiome Euklids die Wahrheitsmodelle Spinozas und Augustins, so haben wir hier ein Musterbeispiel Schopenhauerscher Treffsicherheit. In der Tat muß jeder den Satz, wie er jetzt lautet, nämlich *„Die Welt ist meine Empfundenheit"* als wahr erkennen, sobald er ihn versteht, wenn ihn auch nicht jeder sogleich versteht, der ihn hört. Aus letzterem Grunde eben war es nötig, ihn dem Leser erst durch alle drei Stufen — der Sprache, des Gedächtnisses und der Sinne — empirisch näher zu bringen, so daß er verstehen muß, was damit gemeint ist;

denn nur dies braucht er zu wissen, um dem Satze zuzustimmen. Hierin hat Schopenhauer, wie der Leser ihm bestätigen wird, den Nagel auf den Kopf getroffen. Schließlich heißt es im Anschluß an diesen Treffer Schopenhauers: *„Diesen Satz zum Bewußtsein gebracht und an ihm das Problem vom Verhältnis des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich jahrtausendelang im bloß objektiven Philosophieren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so rätselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem Fädchen hängt: Und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in dem sie dasteht."* Setzt man an Stelle des Wortes „Bewußtsein" das Wort „Empfundenheit", so bestätigt auch diese Stelle, daß der Empfundenheits-Charakter aller Körper, wenigstens der sogenannten Neueren Philosophie, endlich im Prinzipe aufgegangen ist, woraus folgt, daß wenigstens die stärkste Vorspiegelung der Sinne, nämlich die selbständige Existenz dieser Körper, jetzt durchschaut ist.

Aber die Neuere Philosophie hat mit dieser Erkenntnis nichts anzufangen gewußt, weil sie trotz derselben die unter dem Einfluß dieser Vorspiegelung zustande gekommenen und ihr folgenden Erzeugnisse der Sprache naiv beibehielt. Als ob mit einer Pistole aus Schokolade noch etwas Ernstes auszurichten wäre, nachdem der Süßstoff, aus dem sie besteht, dem anderen Teile zur Kenntnis gebracht ist. Vergleiche z. B. auch wieder Spinoza Redivivus Seite 9 über die Begriffe „Vorstellung" und „Bewußtsein", die, wenn sie nicht konkrete Empfundenheiten sind, theoretisch nichts vorstellen. Was dagegen konkrete Sinnesempfundenheiten sind, weiß jeder in jedem wachen Augenblick. Und wenn er es trotzdem mit Worten bestreiten wollte, so würde ein einziger Rippenstoß ihm wenigstens die konkrete Empfindung, als das Sachliche davon, schnell beibringen.

Niemand wird bestreiten, daß in der Zeit, als der Philosophie die Unselbständigkeit der körperlichen Gegenstände oder ihre Abhängigkeit vom Ich endlich irgendwie aufging, alle Sprachen bereits fix und fertig vorlagen, so daß also jedes Wort derselben, das irgend einen körperlichen Gegenstand bezeichnete, diesen unmöglich als etwas anderes bezeichnen konnte, als was ihn der vulgus oder die Sprachgemeinschaft selbst ansah. Jedes solche Wort mußte mithin,

da die Sprachgemeinschaft nur den Sinnen und ihren Vorspiegelungen, nicht aber der Neueren Philosophie folgen konnte, die sämtlichen Irrtümer, auf die es die Sinne im Interesse des praktischen Lebens abgesehen hatten, getreulich widerspiegeln, erstens also den falschen Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Körpern und was damit zusammenhängt, zweitens, daß diese fremden Körper an den Empfindungen des eigenen nicht teilnehmen, sowie endlich drittens, daß diese fremden Körper eine völlig selbständige Existenz haben.

Von hier aus wird der Leser jetzt auch unter einem anderen Gesichtspunkte, als bloß deshalb, weil die Meister es so wollten, die Notwendigkeit unseres Krebsganges begreifen. Hätten wir, wie es der natürlichen Reihenfolge entsprach, zuerst von den Sinnen und deren Gegenständen gesprochen, so hätten wir von Irrtümern in Irrtümmern geredet, nämlich so, als ob jene Irrtümer, die selbständig existierenden Gegenstände, Wahrheit wären, und wir würden dann nie aus diesem Kreise herausgekommen sein, wie ja die ganze ältere Philosophie nach dem Zeugnis Schopenhauers tatsächlich nicht aus ihm herausgekommen ist, aber auch die neuere nicht, eben weil sie die Anteilnahme der Sprache an dem von ihr aufgedeckten Irrtum nicht erkannt hat. Die Meister wußten also wohl, was sie taten, wenn sie die Auseinandersetzung mit diesen Irrtümern mit der nur empfindbaren, nicht auch denkbaren Bedeutung der Worte (significatio verborum) beginnen ließen. Diese führte uns sofort mitten hinein in den Stoff der Empfundenheiten, stieß uns dadurch auf den Gegensatz zur Gedachtheit nach dem Muster der Modelle; orientierte uns weiterhin an diesem Gegensatze dergestalt, daß wir wirklich von der Stelle kommen, und wenigstens einen Anfang philosophischen Wissens auch über die Welt der Empfundenheit erlangen konnten. Die Schwierigkeiten des Krebsganges mußten wir dabei in den Kauf nehmen, zumal sie durch die eigene Besinnung des Lesers leicht wieder ausgeglichen werden können.

Wenn wir jetzt von der richtigen Seite her an die Welt der körperlichen Empfundenheit herantreten, also zuerst die Sinne ins Auge fassen, so reden wir von dem, was sie uns bieten, nicht mehr in Irrtümern, sondern in Wahrheiten, d. h. wir ziehen dasjenige, was sie aus guten Gründen vorspiegeln müssen, von vornherein ab, und zwar nicht nur von den Gegenständen der Sinne, sondern, da es die nämlichen sind, die von ihnen her ins Gedächtnis und vom Gedächtnis in die Sprache übergegangen sind, auch von den Gegenständen des Gedächtnisses und der Sprache. Wir haben dann mit einem

Schlage eine völlig einheitliche Welt, eben die der Empfundenheit vor uns, die wir zwar zergliedern, aus der wir aber nicht herauskönnen, wenn uns das Wahrheitsmodell nicht die Möglichkeit einer anderen Welt aufzeigte, mit deren Hilfe wir dann versuchen können, von der ersten Stufe zu höheren Stufen, der Gedachtheit, emporzuklimmen. Diese höheren Stufen sind Philosophie und Religion, als die beiden Teilgebiete jener anderen Welt, von denen die Philosophie Vorstufe oder praktischer Ersatz der Religion, die Religion aber das Reich des echten Geistes darstellt.

Das 7. Kapitel des 10. Buches der Bekenntnisse.

Von dieser richtigen Seite her skizziert, zum Teil wenigstens Augustinus, unter einem besonderen Gesichtspunkte, die Welt der Empfundenheit. Es heißt dort: Quis est ille super caput animae meae? Transibo vim meam, qua haereo corpori, et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum; nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus, quia est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis non solum, qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit dominus, jubens oculo, ut non audiat et auri, ut non videat, sed illi per quem videam, huic, per quam andiam; et propria singillatim caeteris sensibus sedibus suis et officiis suis, quae diversa per ea ago, unus ego animus. Transibo et istam vim meâm; nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus. Das heißt in satzweiser Übersetzung und Erläuterung: *„Wer ist jener zu Häupten meiner Seele?“* Wer, nach Entdeckung der Vorspiegelungen seitens der Sinne sowie der Anteilnahme der Sprache an diesen Vorspiegelungen, an die Welt der Empfundenheit herantritt, hat nichts anderes als dieses Ganze der Empfundenheit vor sich, das sich, wie wir früher gesehen haben, sprachlich in dem Ich der Empfundenheit Sitz und Mittelpunkt geschaffen hat. Dieses Ich der Empfundenheit war, wie wir gleichfalls gesehen haben, der animus. An der jetzigen Stelle steht dafür anima, also die weibliche Form desselben lateinischen Wortes. Die Sache ist aber dieselbe, nur daß animus von Augustinus gewählt wird, wenn es sich um die Betonung der Bedürftigkeits- und Willens-Empfundenheiten als solcher, anima dagegen, wenn es sich um das Ich ohne diese besondere Betonung handelt, also gleichsam nur um die Stelle oder den Sitz aller Empfundenheits-Gegebenheiten. Animus ist demnach mehr das tätige männliche, anima mehr das empfangende weibliche Ich der Empfundenheit.

Diese Seele finde ich vor, ich habe sie nicht selbst geschaffen, so daß ich — rein logisch, nicht apodiktisch — auf einen Urheber

schließe. Auf diesen, der als über oder „zu Häupten" der Seele bezeichnet wird, geht die Frage Augustins.

Da jede einzelne Empfundenheit aus der ganzen Welt der Empfundenheiten immer nur für sich selbst empfunden werden kann, eine Empfundenheit also über sich selbst nicht hinauszuführen, auch darüber, was sie sei, keine Auskunft zu erteilen vermag, so kann es ein Über-sie-hinaus nur durch etwas Anderes geben, nämlich durch den Urheber derselben, der aber dann selbst keine Empfundenheit sein darf. Denn wenn er selbst auch eine solche wäre, so käme ich ja doch wieder nicht aus der Empfundenheit heraus, und zwar zu einer Auskunft über sie, nämlich, was sie sei.

Die empirische Erkenntnis, daß ich in Empfundenheit ganz und gar eingeschlossen bin, führt daher sofort zur Forderung von etwas Anderem, um mit dessen Hilfe aus diesem Kerker herauszukommen, und damit auch sofort zu dem von Spinoza und Augustin bereit gestellten Modell dieses Anderen, das selbst keine Empfundenheit ist d. h. zu etwas Denkbarem im Gegensatz zu allem Empfindbaren, also zu etwas, das durch seine Eigenschaften der Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit in der Tat und unverkennbar nicht nur etwas Anderes, als die Empfundenheit, sondern, der Art nach, das höchste Andere ist, welches ich vorläufig zu begreifen vermag. Für Augustinus ist es an dieser Stelle, ohne den Umweg eines Modells, sogleich Gott selbst.

Augustinus zeigt durch jene eine Frage, quis est ille super caput animae meae? d. h. *„Wer ist jener über meiner Seele?"* daß die empirische Durchschauung und Erledigung der ganzen Welt als einer Empfundenheits-Welt der kürzeste Weg zur Philosophie ist d. h. ein solcher, der sogleich zu einem philosophischen Anfangswissen über diese Welt führt.

„Durch meine eigene Seele hindurch werde ich zu ihm emporsteigen". Nämlich zu dem Urheber derselben.

Diese eigene Seele wird, wie wir gesehen haben, als das Ich der Empfundenheit, mit dem sie identisch ist, von den Sinnen zum Leben der Empfundenheit erst geweckt und vom Gedächtnis dann an diesem Leben festgehalten. Wie beides vor sich geht, ist noch unbekannt. Es wurde aber schon gesagt, daß die entsprechenden Vorgänge von einer bestimmten Technik beherrscht würden, so daß — dies können wir mit der Gewißheit, die der Logik innewohnt, schließen — diese Technik in der natürlichen Reihenfolge der Dinge dem Ich der Empfundenheit vorangehen muß. Denn erst durch diese

Technik würde das Ich der Empfundenheit überhaupt möglich sein. Sinne und Gedächtnis lieferten dann den unerläßlichen Stoff, der erst von jener Technik ergriffen und bearbeitet werden müßte, und erst vermöge dieser Bearbeitung brächte sie dann das Ich der Empfundenheit zustande d. h. erweckte es erst zum Leben der Empfundenheit und hielte es dann an diesem Leben fest.

Eben diese, der Seele oder dem Ich der Empfundenheit gedanklich vorangehende und Seele oder Ich als tätig oder wirksam erst ermöglichende Technik hat Augustinus im Auge, wenn er im zweiten Satze, der hier zur Erörterung steht, sagt, daß er durch die eigene Seele hindurch zu dem Urheber derselben aufsteigen werde. Wir kennen diese Technik noch nicht. Aber Augustinus kennt sie, wie Spinoza sie kennt, und er weiß deshalb auch, was wir ebenfalls noch nicht wissen, daß es aus den im ersten Satze erwähnten Banden der Empfundenheit zu der eben dort gefragten Gedachtheit nur einen Weg oder Übergang gibt, nämlich den Weg über jene Technik der Sinne und des Gedächtnisses und damit auch des Ichs der Empfundenheit oder der Seele selbst.

Diese Technik, zu der auch die Logik gehört, und die endlich ergeben wird, warum diese Logik nicht nur einen festen Glauben begründet, der sie bis jetzt allein für uns ist, sondern auch Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit, wie die Gedachtheit selbst, ist identisch mit demjenigen, was auch Spinoza den Lesern seiner Fibel noch vorenthält. Es heißt dort: Interim moneo, me hic essentiam uniuscuiusque perceptionis, eamque per proximam suam causam, non explicaturum, quia hoc ad Philosophiam pertinet d. h.: *„Inzwischen erinnere ich daran* (damit nämlich niemand glaube, er habe in dem vorher von Spinoza Dargelegten schon eine erschöpfende Kenntnis von den verschiedenen Wahrnehmungsweisen erlangt), *daß ich hier nicht die Natur oder Gedachtheit einer jeden Wahrnehmungsweise, noch dazu erschöpfend, darlegen will; denn dies gehört zur Philosophie* (wo nämlich nur von Gedachtheiten die Rede ist)".

Im dritten Satze fügt Augustinus der im zweiten bezielten Technik des Ichs der Empfundenheit eine Erläuterung hinzu: *„Über dies mein Vermögen, durch das ich am Körper hänge und diesen belebe, werde ich hinwegschreiten"*.

Der Satz wird jetzt lichtklar, wenn der Leser von dem ausgeht, was — philosophisch gesprochen — allein unseren Körper bilden kann, nämlich von der Summe aller Empfundenheiten, die als bloße Summe nur erst ein Beisammen oder Agglomerat im Kantischen Sinne

ist, aber noch kein zu etwas Einheitlichem verbundener Komplex. Dies wird er erst durch die Technik des Ichs der Empfundenheit, welche jene Summe von Einzelheiten zu einer Einheit verbindet. Diese Einheit ist dasselbe, was Spinoza in seiner Fibel die unio animae et corporis d. h. *die Einheit von Seele und Körper* nennt und von der er sagt, daß man mit bloßer Logik, also mit einer bloßen Empfundenheits-Wahrnehmungsweise, niemals ermitteln könne, welcher Art dies Zusammenkommen von Leib und Seele oder ihre Einheit sei. Dies zeige vielmehr, wie Augustinus meint, erst die erwähnte Technik, über die Augustinus aber hier hinwegschreiten will, weil er jetzt den Ort im Menschen sucht, da er vielleicht Gott finden könne. Warum dann aber über jene Technik hinwegschreiten, die doch etwas Großes sein müsse, da durch sie das Ganze der Empfundenheit belebt werde?

Antwort gibt der vierte Satz: *„Nicht mit diesem Vermögen kann ich meinen Gott finden; denn alsdann würden ihn auch Pferd und Maulesel finden, weil es das nämliche Vermögen ist, mit dem auch sie ihre Körper beleben"*.

Um zunächst einen etwaigen Irrtum nicht aufkommen zu lassen, als spreche Augustinus, trotzdem er hier philosophisch spreche und obwohl danach das Ich der Empfundenheit nur von einem einzigen Körper, dem seinigen, wisse, hier dennoch von mehreren Körpern, so sei gesagt, daß natürlich ein jedes Ich der Empfundenheit seinen eigenen Körper habe, und es daher ebensoviele Körper gebe, wie Ichs der Empfundenheit, und daß unter diesem Gesichtspunkte Augustinus auch im philosophischen Sinne mit Recht von mehreren Körpern sprechen darf.

Was abgesehen von dem schon Gesagten an diesem vierten Satze interessiert, ist die, dem nunmehr Verstehenden ebenso unzweideutige wie selbstverständliche Folgerung daraus, daß auch die Tiere und deren Seele oder deren Ich der Empfundenheit von genau der nämlichen Technik beherrscht werden wie der Mensch, so daß in dieser Beziehung nicht etwa eine Ähnlichkeit, sondern eine vollkommene Identität zwischen beiden obwaltet.

Dies will Augustinus auch zum Ausdruck bringen, wie aus einem Zusatze hervorgeht, in dem der Kirchenvater dieser tatsächlichen Identität sogleich den möglichen Unterschied zwischen beiden hinzufügt. Und diesen Unterschied erblickt er allein in dem Reiche der Gedachtheit, das im Menschen — nicht also auch im Tiere — mit dem Reiche der Empfundenheit in dem Ich-Punkte zusammen-

trifft und also verbunden ist. Der Zusatz zu den Worten equus et mulus d. h. *„Pferd und Maulesel“* lautet: *„denen das Verstehen nicht gegeben ist“*. Allein durch das Verstehen also d. h. durch das damit aufzuschließende Reich der Gedachtheit oder des Geistes wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier begründet.

Wenn also Hertling den ersten Satz, den ich so übersetze: *„Durch meine eigene Seele hindurch werde ich zu ihm aufsteigen“* dahin übersetzt, daß er sagt: *„Meine Seele selbst soll mich zu ihm hinaufführen“*, so sieht jeder, daß die Seele hier im sprachlichen Sinne als etwas genommen wird, was sie im philosophischen Sinne Augustins nicht ist, nämlich als etwas Hohes und Höchstes, das zu Gott hinaufzuführen vermag. Daß dieser Sinn verfehlt ist, ergibt gerade der vierte Satz; denn in ihm wird gerade umgekehrt gesagt daß mit dem Vermögen, welches die Seele darstellt, Gott nicht zu finden sei, da ihn, dies wird als argumentum ad hominem d. h. als Beweisgrund nach der vorausgesetzten subjektiven Auffassungsweise der Leser hinzugefügt, sonst auch die Pferde und Maulesel finden müßten.

Also etwas derartig Hohes und Höchstes, als was die Sprache jetzt die Seele ansieht, geschweige denn als etwas, das, wie Hertling übersetzt, zu Gott hinaufführt, ist die Seele, anima, im Sinne Augustins und Spinozas nicht; das im ersten Satze gebrauchte „zu Häupten der Seele“ d. h. „über“ der Seele widerspricht dem nicht. Denn Gott ist über allem, also auch über der Seele in jedem Sinne. Wenn Hertling den soeben erwähnten Zusatz durch die Worte „die keinen Verstand“ haben übersetzt, so irrt er auch hierin, da, wie wir gesehen haben, jene Seelen-Technik, an der auch Pferde und Maulesel teil haben, sogar die Logik und damit den Verstand einschließt.

Nachdem so von Augustinus in dem ersten Teil des Kapitels die Technik vorweggenommen worden ist, fährt er, auf die Sinne übergehend, fort: *„Ein anderes Vermögen ist nicht allein dasjenige, durch das ich mein Fleisch belebe, sondern auch dasjenige, durch das ich es zum Leben der Empfundenheit erwecke“*. Die Dienstleistung der Sinne wird hier einheitlich als die Erweckung des Körpers oder Fleisches zur Empfundenheit bezeichnet, so daß die Sinne in der Tat das Tor bilden, durch welches Mensch und Tier in das Reich der Empfundenheit, das heißt des Leibes- und Existenzlebens eingehen. Das Ich der Empfundenheit oder die Seele ist demgegenüber das Leben der so erweckten Empfundenheit oder die vita

corporis, wie Augustinus es sonst auch nennt. Wir haben oben die Erweckung zur Empfundenheit als erste Verrichtung der Sinne bezeichnet, aber hinzugefügt, daß die Sinne diese Erweckung zur Empfundenheit nicht bewerkstelligen könnten, ohne zugleich Gegenstands-Empfundenheiten zu liefern, worin ihre zweite Verrichtung erblickt wurde. Demgemäß fügt Augustinus zu den Worten *„Mein Fleisch“* sofort hinzu *„das mir Gott gab, indem er dem Auge befahl, nicht zu hören, und dem Ohre, nicht zu sehen, sondern jenem, daß ich dadurch sehe, diesem, daß ich dadurch höre, und so im einzelnen den übrigen Sinnen, einem jeden an seinem Ort und nach seinem bestimmten Dienste, alles besonders anbefehlend, was ich in noch so großer Mannigfaltigkeit mit ihrer Hilfe ertätige, ich, das Ganze der Empfundenheit“*.

Die lateinischen Worte „per eos“, d. h. wörtlich *„durch sie“*, besagen: „Vermöge ihrer Leistungen“ und fassen damit am Schlusse nochmals beide Leistungen zusammen, was ich durch das deutsche Wort „ertätige“ zum Ausdruck bringe.

Damit hat Augustin dem Verstehenden mit wenigen Worten gesagt, was ich dem noch nicht Verstehenden mit vielen sagen mußte. Er fährt dann fort: *„Ich werde auch über dieses mein Vermögen hinwegschreiten* (nämlich, um den Ort in mir zu finden, wo ich Gott suchen könnte); *denn auch dieses Vermögen haben Pferd und Maulesel; auch sie nämlich empfinden mit Hilfe ihres Körpers“*. Diese Worte bedürfen jetzt keiner Erläuterung mehr.

Von den Sinnen, als dem ersten Teilgebiete des Ganzen der Empfundenheit, steigt Augustinus sodann zu dem zweiten auf, dem Gedächtnis, und zwar, im Anfang des 8. Kapitels, mit den Worten: *„Und ich gelange in die Gefilde und weiten Hallen des Gedächtnisses“*, hieran die Schilderung anschließend, die schon im 2. Abschnitt teils wiedergegeben, teils angedeutet wurde. Wenn der Leser diesen Teil des 10. Buches noch nicht früher gelesen hat, so muß er es, zur Ergänzung der diesseitigen Darstellung, jetzt tun. Er wird darin vieles finden, was ihn zu weiterem eigenen Nachdenken anregen wird und was von uns nicht berührt ist und nicht berührt zu werden brauchte, weil wir uns von vornherein nur in einem begrenzten Rahmen bewegen wollten. Insbesondere wird er sich die von Augustin in den mannigfachsten Wendungen aufgeworfene Frage, warum ich mich z. B. der Freude ohne Freude, der Unfreude ohne Unfreude, ja sogar der Freude mit Unfreude und der Unfreude mit

Freude erinnern kann, selbst beantworten und sich dadurch ein eigenes Licht über die Gegenstands - Empfundenheiten anzünden.

Dann heißt es wieder, und zwar im 10. Kapitel, wie folgt: Transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur . . . Habent enim memoriam et pecora et aves . . . Transibo ergo et memoriam, ut adtingam eum, qui separavit me a quadrupedibus, et volatibilibus coeli sapientiorem me fecit . . . Et ubi te inveniam? Das heißt: *„Ich werde auch über jenes mein Vermögen hinwegschreiten, welches Gedächtnis heißt . . . Denn Gedächtnis haben auch das Vieh und die Vögel . . . Ich werde also auch über das Gedächtnis hinwegschreiten, um an den heranzukommen, der mich von den vierfüßigen Tieren geschieden und verstehender wie die Vögel gemacht hat . . . und wo werde ich dich finden?“*

Den weiteren Aufstieg vom Gedächtnis zur Sprache kann sich Augustinus unter dem Gesichtspunkte, den Ort im Menschen zu suchen, wo er Gott finden könne, deshalb ersparen, weil die Sprache nur ganz dasselbe nachtut, was die zweite Verrichtung der Sinne ihr vorgetan hat, nämlich Gegenstands - Empfundenheiten zu liefern, freilich auf eine ihr eigentümliche Weise — durch Vermittlung von Zeichen — und zu einem ihr eigentümlichen Zwecke —, dem Gemeinschaftswesen als Hauptwaffe im Existenzkampfe zu dienen.

So sehen wir jetzt mit den Augen Augustins in der richtigen Reihenfolge dasselbe, was wir vorher im Krebsgange uns erschreiten mußten, nämlich das Ganze der Empfundenheit als das Ich derselben, ferner seine Teilgebiete, nämlich die Sinne, das Gedächtnis, die Sprache, sowie deren Gliederung, das Verhältnis der Glieder zum Ganzen und zu einander.

Damit ist das gesamte Reich der Empfundenheit, als Ganzes und in seinen Gliedern, vor uns hingestellt, und wir sehen zu, welchen letzten Grund für den Gegensatz von philosophischer Wahrheit und Sprache dieser Total-Anblick uns erkennen läßt.

Abschnitt 4.

Der Existenzbegriff.

Um jetzt mit der Tür ins Haus zu fallen, so sind „Existenz“ und „Existieren“ in Wahrheit nichts anderes als „Empfundenheit“ und „Empfunden-werden“. Aber jene Worte selber wissen das nicht, weil sie von den Sinnen genasführt werden.

Diese müssen nämlich, aus praktischen Gründen, dem Ich der Empfundenheit, das, ohne selbst Gegenstands-Empfundenheit zu sein, doch alle Gegenstands-Empfundenheiten in sich zu einem einzigen Körper, der notwendig der seinige ist, zusammenfaßt, der philosophischen Wahrheit zuwider nicht nur die Abtrennung aller dieser Gegenstands-Empfundenheiten von eben jenem Ich, sondern zugleich eine Spaltung dieser abgetrennten Empfundenheitsmasse in zwei verschiedene Bestandteile vorspiegeln. Von diesen Bestandteilen stellt der eine den sogenannten eigenen Körper, der andere eine Welt diesem fremder Körper dar.

Nur in dieser Aufmachung verrichten die Sinne dem Ganzen der Empfundenheit d. h. dem Ich derselben ihre zweite Dienstleistung, Gegenstands-Empfundenheiten hervorzubringen und sie diesem Ich für seine Bedürftigkeiten zu liefern. Davon kann sich jeder, der nur um sich blickt und dann seinen eigenen Körper befühlt und überschaut, selbst überzeugen. Wie wir nun weiter wissen, werden die von den Sinnen gelieferten Gegenstands-Empfundenheiten an das Gedächtnis und von dort an die Sprache weitergeliefert, wodurch sie indessen, unter dem Gesichtspunkte der erwähnten Vorspiegelung, keinerlei Veränderung erleiden. Vielmehr gehen sie in ihrer Original-Aufmachung an diese beiden Stellen über. Auch hiervon kann sich jeder selbst überzeugen, wenn er sich z. B. an Augustins Pferd oder Maulesel erinnert oder die Worte dafür aussprechen hört. Denn beides wird er für etwas von seinem eigenen Körper verschiedenes, diesem völlig Fremdes halten, allerdings zwar auch für Körper, aber doch, wie gesagt, für solche, mit denen dieser eigene keinerlei ursprüngliche oder unmittelbare Gemeinschaft hat.

Sprache, Gedächtnis und Sinne, die drei Glieder des ganzen Organismus der Empfundenheit, wissen also von vornherein nichts von dieser philosophisch-organischen Vereinigung ihrer Gegenstands-Erzeugnisse mit dem Ich der Empfundenheit. Im Gegenteil zweifeln sie später, sobald nämlich auch das Ich der Sprache im sogenannten Bewußtsein aufgetaucht ist, nicht im geringsten daran, daß jene Erzeugnisse etwas von diesem Ich und seiner Empfundenheit durchaus Verschiedenes zur Darstellung bringen und begehen damit also einen philosophischen Irrtum, der in den Sinnen einfach, im Gedächtnis wiederholt und in der Sprache nochmals wiederholt, also dreifach, auftritt.

Jener von den Sinnen ausgehenden, vom Gedächtnis übernommenen und von der Sprache für das Gemeinschaftstier praktisch

verwendeten Abtrennung und Spaltung des Abgetrennten, die — philosophisch gesehen — der Amputation eines lebendigen Leibesgliedes und dessen Zerstückung in zwei Teile gleicht, verdankte zuerst der Begriff und dann auch das Wort „Existenz" oder „Existieren" Entstehung und Dasein, so daß Begriff und Wort zuerst allein auf die Gegenstands-Empfundenheiten gingen, wie spätere Sprachwissenschaft auch selbständig feststellen wird.

Das andere, worauf beides, Begriff und Wort, sonst noch hätte gehen können, war zuerst auch dem Menschen noch gar nicht aufgegangen, wie es dem Tiere heute noch nicht aufgegangen und auch niemals aufzugehen bestimmt ist, obwohl es, dieses andere nämlich d. h. das Ich oder das Ganze der Empfundenheit, von vornherein sowohl bei Mensch und Tier, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, zugleich mit dem Gedächtnis tatsächlich vorhanden und auch praktisch wirksam ist.

Wir gewinnen hier Einblick in die allein dem praktischen Leben dienende Entstehung von Begriff und Wort „Existenz" oder „Existieren", eines Hauptbegriffes, ohne den die ganze Welt der sogenannten Körper für uns nicht sein, und eines Hauptwortes, ohne das sie von uns nicht bezeichnet würde. Da Hauptbegriff und Hauptwort ohne Ausnahme alle Gegenstände der Körperwelt umfassen, so werden sie bei den anderen Begriffen und Worten für solche Körper ohne weiteres vorausgesetzt oder unterstellt. Sie verstehen sich von selbst und stehen daher gleichsam vor einer alles andere umfassenden Klammer, die somit eine solche der „Existenz" ist und sich auf jedes darin befindliche Einzelne mitbezieht. Die Sprache, als Hauptwaffe für den Existenzkampf der Gemeischaftstiere, darf keinen unnötigen Zierat haben. Deshalb gehen die Worte direkt auf die Unterschiede in der Existenz der Körper los; denn auf solche Unterschiede kommt es praktisch allein an. Daß dabei trotzdem immer das Vorzeichen der Existenz auch unausgesprochen d. h. „in Gedanken" die erste Rolle spielt, geht drastisch daraus hervor, daß jede Erörterung an praktischem Interesse verliert, sobald sich herausstellt, daß ihr Gegenstand überhaupt nicht existiert. Muß es sich deshalb doch sogar Gott gefallen lassen, daß man im Ernste nicht mehr von ihm spricht, sobald man an seine Existenz nicht mehr glaubt!

Wenn wir jetzt unsere alte Frage nach dem Gegensatze von philosophischer Wahrheit und Sprache wieder aufnehmen, so sehen wir, daß dieser Gegensatz den Punkt seiner weitesten Spannung erreicht hat.

Im 2. Kapitel reichte diese Spannung von der Gedachtheit nur bis zur Empfundenheit, die aber, an jener orientiert und gleichsam sehend gemacht, schon um sich selbst als Empfundenheit d. h. als Gegensatz zur Gedachtheit wußte.

Jetzt dagegen reicht diese Spannung von der Gedachtheit über diese Empfundenheit hinweg zur sogenannten Existenz, die sich ihrerseits an nichts orientieren kann und daher gleichsam blind ist, daher auch dies nicht weiß, daß sie selbst Empfundenheit ist.

Wenn die Empfundenheit auf die Frage, was sie sei, antworten kann; „*Keine Gedachtheit und was daraus folgt*", so kann die Existenz auf die Frage, was sie ist, immer nur antworten „Existenz". Ist jenes auch, wie wir gesehen haben, nicht so sehr viel, so ist dieses doch noch um vieles weniger. Mit jenem Wissen, so gering es ist, kann sich die Empfundenheit über sich selbst erheben und somit wenigstens eine gewisse Auskunft über sich geben; mit diesem Nichts-von-sich-Wissen dagegen muß die Existenz immer am Boden bleiben und kann über sich ebenso wenig Auskunft geben, wie ein Kind, das noch nicht sprechen kann, auf die Frage: Wer bist du? Der Begriff Existenz riegelt also jedes philosophische Wissen hermetisch ab, der Begriff Empfundenheit dagegen eröffnet dieses Wissen. Was von dem Begriff des Einzelindividuums gilt, gilt natürlich ebenso von dem entsprechenden Worte des Gemeinschaftstiers. Begriff wie Wort sind nichts als Verkörperungen einer Täuschung über den wahren Sachverhalt, wonach Existenz zwar ebenfalls Empfundenheit ist, hierüber aber, damit wir leben, hinwegtäuschen muß, solange wir leben.

Wenn aber die Täuschung unser Leben lang anhält, wie konnten wir dennoch, bloß auf dem Wege des Selbsterlebens, hinter den wahren Sachverhalt kommen? Dadurch, daß wir gleichsam nicht von vorn, über die Vordertreppe, sondern von hinten, über die Hintertreppe und durch die ganze Wirtschaft hindurch, an die Existenz herangetreten sind, so daß wir schon wußten, wes Geistes Kind sie sei, noch bevor wir ihre Bekanntschaft machten. Da war sie ertappt und konnte uns nichts mehr vorspiegeln. Wenn sie jetzt trotzdem den Versuch macht, uns vorzuspiegeln, die Gegenstands-Empfundenheiten seien von der Empfundenheit abgetrennt und hätten nichts mit ihr zu tun, sie seien auch weiterhin in den sogenannten eigenen Körper und die Welt fremder Körper geschieden, die ebenfalls gar nichts mit einander zu tun hätten und sie selbst hieße Existenz, so können wir ihr zwar sofort das Falsche an diesen Reden nachweisen, sie

aber im übrigen damit entschuldigen, daß sie all dies Falsche, umgekehrt wie Northcliff oder Wilson, in gutem Glauben vortrage.

Bei Licht betrachtet, ist es gar nicht so sehr wenig, was wir damit wissen, sondern schon ziemlich viel.

Wir wissen nämlich damit, dass Existenz und Existieren nichts Höchstes und Letztes sind, sondern daß es darüber hinaus noch etwas Höheres gibt, so daß z. B. auch die Frage, ob Gott existiere, ihn aus dem Lichtkreise des Geistes d. h. der Gedachtheit in den Dunstkreis der Empfundenheit hinabzieht, den die Begriffe „Existenz" und „Existieren" vom philosophischen Standpunkte aus darstellen. Und im Nebel dieses Dunstkreises hat sich die Menschheit in ein ungeheures Netzwerk philosophischer Unwahrheit verstrickt.

Gesponnen ward, wie wir gesehen haben, dieses Netzwerk, in das wir verstrickt sind, von den Sinnen. Von diesen ward es weitergegeben an das Gedächtnis und von diesem wiederum an die Sprache, so daß Gedächtnis und Sprache an dem auch durch sie weiter gegebenen Truge völlig unschuldig sind. Wenn man daher seit über 100 Jahren vom Schlangenbetrug der Sprache redet, so hatte der Richter, der dieses Verdikt in die Welt setzte, diesen Rechtsfall wenig gründlich untersucht. Vielmehr ist die Sprache nichts als Botin, die, selbst grundehrlich, nur überbringen kann und überbringt, was ihr zum Überbringen vorher übergeben worden ist.

Wir wissen damit aber noch etwas Weiteres, was wir zwar früher schon berührt haben, was wir uns aber jetzt noch stärker eindrücken müssen, nämlich, daß sich für unser Auge die ganze Welt, d. h. was wir bisher so nannten, um eine volle Stufe gehoben hat. Früher verstanden wir unter dem, was die Sprache „Empfindung" nennt, nur Empfundenheiten unseres sogenannten eigenen Körpers, den uns in Wahrheit aber nur die Sinne vorspiegelten. Wer hätte jemals geglaubt, daß die ganze Welt (im Sprachsinn) Sache unseres eigenen Körpers und, sofern dieser mit unserem eigenen Ich oder mit der Seele oder dem Geiste (im Sprachsinn) — freilich auf eine uns noch rätselhafte Weise — verbunden ist, sogar Sache dieses unseres eigenen Ichs, unserer Seele, unseres Geistes (im Sprachsinn) ist? Und doch ist es nicht anders!

Wenn einmal das Problem der Logik gelöst sein wird, also zugleich das Problem der Technik der Sinne und des Gedächtnisses, dann wird diese ganze Welt der Empfundenheit sogar mit der Welt der Gedachtheit in Berührung treten, die ja mit jener, wie wir gesehen haben, wenigstens in einem Punkte zusammenhängt, also

auch mit ihr zu einer idea adaequata d. h. zu einem Zusammenhangsgedanken zusammentreten muß.

Das ist keine unbedeutende Aussicht, zu welcher uns der bisher allein empirisch aufgefundene Gegensatz von Gedachtheit und Sprache d. h. letzten Endes Spinozas und Augustins mathematisches Modell verholfen hat. Wir dürfen also nicht mehr allzu geringschätzig auf unser durch Krebsgang erworbenes Anfangswissen herabschauen.

Die soeben angedeutete, bis zum Ich der Gedachtheit hinführende Stufe, um die sich mit diesem Anfangswissen alles erhebt, hat Spinoza im Auge, wenn er in einem Briefe schreibt: *„Ich suche das Leben nicht in Trübsal und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu verbringen und steige dadurch eine Stufe empor"*. (Die Übersetzung ist entnommen aus dem verdienstvollen Werke von Ernst Altkirch, Spinoza im Porträt, bei Eugen Diederichs in Jena erschienen).

Ohne dieses Anfangswissen wird es niemals möglich sein, in Spinoza und den Philosophen Augustinus auch nur einzudringen. Von diesem Anfangswissen her, das, vom philosophischen Standpunkte aus, die ganze existierende Welt in Trümmer legt, wird es von neuem verständlich, warum Augustinus, der in erster Linie nicht als Philosoph schrieb, eben deshalb auch nicht damit anfangen konnte, die existierende Welt, für oder gegen die er seine Hörer stärken wollte, in Trümmer zu legen. Denn als Philosoph hätte er ihnen zuerst sagen müssen, daß die Sprache, in der er rede, nur mit verkappten Empfundenheiten arbeite d. h. mit Empfundenheiten, die nichts Wahres, vielmehr nur Falsches übermitteln könnten, dies aber nicht einmal wüßte. Eine solche Rede hätte ihn bei seinen Hörern und Lesern von vornherein um allen Kredit gebracht. Denn die religiöse Wahrheit, die höher ist als alle „Vernunft" d. h. auch als bloße Gedachtheit in unserem Sinne, diese konnte er ihnen auch durch Worte der Sprache vermitteln, worüber Näheres aber erst später zu sagen sein wird.

Daher auch die wiederholten Seufzer Augustins, ob er wohl je ganz verstanden werden würde!

Von unserem Anfangswissen her klärt sich auch bereits manches von dem auf, was wir zur offenbaren Verblüffung der Gelehrsamkeit auf Seite 36—38 des Spinoza Redivivus gesagt haben, insbesondere das berühmte Deus sive Natura Spinozas, was nunmehr nichts anderes heißt wie „Gott oder die Gedachtheit" als idea adaequata d. h. als Zusammenhangsgedanke, der alles andere umfaßt, was menschliches Verstehen überhaupt erfassen kann. Daß dies aber im Ver-

hältnis zur Unendlichkeit Gottes verschwindend wenig ist, bringt Spinoza häufig zum Ausdruck. Das Deus auf der einen Seite soll jene Unendlichkeit, das Natura auf der anderen Seite dieses verschwindend Wenige zum Ausdruck bringen, was das menschliche Verstehen davon erfaßt, beide Seiten durch das sive im Sinn unserer Ausführungen auf Seite 38 a. a. O. verbindend. Also zwar derselbe Gegenstand, aber nicht dieselbe Seite der Betrachtung und demgemäß je eine andere Fülle desselben!

Daß bisher noch kein Mensch, der nicht entweder ein Vollender der Philosophie oder neben anderem, was er war, wenigstens auch ein solcher gewesen ist wie z. B. der Apostel Paulus — von Christus in diesem Zusammenhange nicht zu reden — die Existenz in der Weise wie hier geschehen umgewertet hat, ist nicht verwunderlich. Wie sollte die Menschheit auf den Gedanken kommen, gegen dasjenige anzugehen, was ihr das Teuerste war und ist? Aus dem nämlichen Grunde ist Philosophie d. h. vollendete Philosophie, dem äußeren Anscheine nach, auch keine Sache für gar zu lebenslustige Menschen und es wird ihnen nicht verübelt, wenn sie eine Denkweise, die ihnen jenes Teuerste so entwertet, unbegreiflich finden. Immerhin hält die Lebenslustigkeit nicht allen Lebenslagen gegenüber stand, namentlich nicht derjenigen, die Schopenhauer für die eigentliche Triebfeder aller sogenannten Metaphysik hält, nämlich dem Tode, und in dieser Lage, vor dem Sterben, sagt es doch wohl allen ein richtiges Ahnen, daß das Leben nichts gewesen ist, wenn es nur Existenz gewesen ist, und daß sie auch das bloße Existenzleben, das ja ebenfalls ein Geschenk Gottes ist, ruhiger, befriedigter und heiterer verbracht hätten, wenn sie es eine Etage höher, als ganz unten bei den Tieren, zugebracht hätten. Aber das ist Sache der Reife, die nicht vorzeitig erzwungen werden kann, sondern von selbst kommen muß, wenn die Zeit da ist. Deshalb war auch für Spinoza, obwohl für ihn die besonderen Bedenken Augustins wegfielen, Begriff und Wort „Existenz“ ein Rühret-nicht-daran, wie er für den, der Ohren hat zu hören, schon in seiner Fibel über die Verbesserung des Verstehens deutlich genug zu erkennen gab, nämlich in der Übergangsregel: ad captum vulgi loqui d. h.: *„Die Sprache der Sprachgenossen sprechen“*. Unter dem vulgus, was, wörtlich übersetzt, die große Menge bedeutet, haben sich die Philosophie-Gelehrten bisher nicht mit verstanden. Jetzt sehen sie aber wohl, daß Spinoza sie mit dazu zählt, und daß, wenn Spinoza in der Sprache der Sprachgenossen reden wollte, er vor allem an dem Hauptbegriff und an dem

Hauptwort „Existenz“ nicht rütteln durfte. Er hat es nicht einmal, wie wir gesehen, seiner Maske beraubt d. h. nicht einmal unverhüllt als Empfundenheit im Gegensatze zur Gedachtheit gekennzeichnet. Dafür hat er aber am Schlusse seiner Fibel eine Preisaufgabe gestellt, deren Lösung von selbst zu all' dem und noch weit mehr geführt haben würde, nämlich die Aufgabe, zu bestimmen, was Verstehen im weitesten Sinne sei? Wir wissen, daß diese Aufgabe nur auf eine idea adaequata d. h. auf einen Zusammenhangsgedanken gerichtet sein kann, der alles, also einschließlich der Existenz, erfaßt und umfaßt und somit auch diese mit erledigt hätte. Daß die Frage nach der Existenz Ausgangspunkt allen Philosophierens sei, hat Spinoza, wie durch diesen Schluß der Fibel, auch durch den Anfang seines Hauptwerkes deutlich zum Ausdruck gebracht. Denn die erste Definition des 1. Teils der Ethik handelt von einer Gedachtheit (essentia), welche die Existenz (existentia) notwendig in sich schließt d. h., wie eben bemerkt, von einer idea adaequata d. h. von einem Zusammenhangsgedanken, der weil er alles erfaßt und umfaßt, deshalb auch die sogenannte Existenz mit einschließt, und zwar als derart integrierend, daß er ohne diese ebensowenig jener größte Zusammenhangsgedanke sein könnte, wie eine nach unserer Weise zu gestaltende Kugel, die in Gedanken nicht ganz geschlossen wäre, eine Kugel sein könnte. Spinoza hat also nicht unterlassen, in seiner Weise freilich, auf die Wichtigkeit des Existenzbegriffes hinzuweisen. Aber diese Hinweise sind nicht beachtet, geschweige denn verstanden und, um dies nicht eingestehen zu müssen, nicht einmal zur Debatte gestellt worden, in welchem Falle fähige Köpfe an den Stoff herangebracht worden wären. Was hat sich die Gelehrsamkeit, um nur ein eklatantes Beispiel anzuführen, bei der in Spinoza Redivivus auf Seite 119 oben zitierten Stelle gedacht? Sie möge es sagen! Jetzt ist der Sinn offenbar. Spinoza sprach vorher von der Versunkenheit der Menschen in das durch die Sinne hergestellte Existenzphantom sowie davon, daß und wie sich die Menschen weiterhin mit neuer Phantasie — d. h. mit einer solchen, welche über diejenige der Sinne noch hinausgeht, obwohl sie freilich in praktischer Hinsicht ebenso lebensnotwendig ist, wie jene — auch noch ein Geäder von Zwecken in ihr Existenzphantom hineingedichtet haben. Im Anschluß hieran folgt jene Stelle, die nichts anderes besagt, als was wir oben gesagt haben, nämlich, daß der Existenzbegriff für sich allein Macht gehabt hätte, den Zugang zur philosophischen Wahrheit auf ewig zu verrammeln, wenn nicht usw. Das wird

jetzt jedermann, nicht bloß der gelehrten Wissenschaft, verständlich sein. Vorher aber hatte die Stelle nicht den geringsten Sinn. Oder, wie bemerkt, die Gelehrsamkeit möge ihn noch jetzt angeben!

Der Leser sieht, daß, nach und nach, auch von unserem Stümpfchen Anfangswissen, das wir nur am Selbsterlebten angezündet haben, eine ganze Menge Licht in frühere Dunkelheit fällt. Weil ich oben die Frage nach der „Existenz“ Gottes streifte, möge auch, mit einer Frage, die — bestrittene — „Existenz“ Christi gestreift werden. Ist es möglich, daß der nicht gewesen sein sollte, der uns, wie z. B. der Philosoph Augustinus und auch Spinoza, einen alles umfassenden Zusammenhangsgedanken hinterlassen hätte? Und Christus hat unermeßlich viel mehr zurückgelassen, als bloß einen amor intellectualis, in dem ein solcher Zusammenhangsgedanke gipfelt d. h. unermeßlich viel mehr als eine „Liebe aus dem bloßen Verstehen“ jenes allumfassenden Zusammenhangsgedankens. Wenn die Menschen nun ihrer Logik vertrauen, so folgt schon aus dieser, daß Christus gelebt hat, ebenso wie jener auf einer Insel gestrandete Grieche, der im Ufersande ein Dreieck demonstriert fand, unwiderleglich folgerte, daß dies nur von Menschenhand herrühren konnte.

Und ein solches Wissen um Gott und Christus sollte, wie Kant wollte, um irgend welcher Zwecke willen aufgehoben werden müssen?

Welch' schwächliche Resignation!

Der größte Gegensatz hierzu ist Augustinus, der gerade mit solchem Wissen die Höchststehenden zu jenem Mehr, dem Glauben, hinführt, so daß es zwar, wie früher gezeigt, kein geglaubtes Wissen, wohl aber, eben vermöge dieser Hinführung, einen gewußten Glauben gibt d. h. einen Glauben, dessen Inhalt durch das höchste Wissen bestätigt wird, wodurch die große Ahnung aller scholastischen Philosophie längst vor ihrer Geburt erfüllt war. Während der größte der Scholastiker, Thomas von Aquino, sich noch mit dem Existenzbegriffe d. h. mit der „Existenz“ Gottes abquält — denn darauf läuft erkennbar alles hinaus —, hatte Augustinus schon beinahe dreiviertel Jahrtausend früher diesen Existenzbegriff durch das Verstehen für das Verstehen verschwinden und in dem höheren Begriffe des Geistes (dies Wort nicht im Sprachsinne genommen) aufgehen lassen. Nur in dem noch geheimnisvollen Punkte, in dem das Ich der Empfundenheit mit dem Ich der Gedachtheit zusammentrifft, blieben sie verbunden. Man braucht die Bände Augustins nur beliebig aufzuschlagen, dann findet man gewiß bald Sätze und Stellen,

die einen bestimmten Sinn nur haben und damit ihren vollen Sinn nur hergeben, wenn man sie mit dem Auge der Gedachtheit, nicht mit dem der Sprache d. h. der Existenz als maskierter Empfundenheit liest. So enthält z. B. die Seite 1324 des 4. Bandes der Mauriner Ausgabe die folgende, zugleich auch wieder die Bekenntnisse und namentlich das 10. Buch derselben erläuternde Stelle: Nonne ipsi naturae humanae intellectus est inditus, ut eo discernatur a pecore? d. h.: *„Ist nicht gerade dem Menschen* (d. h. dem, was der Mensch im Unterschiede vom Tiere als Gedanke Gottes ist) *das Verstehen beigegeben worden, damit er sich dadurch von dem Tiere unterscheide?“* Also kein Donum superadditum bloß d. h. keine bloße Zugabe zu dem Tiercharakter ist dasjenige, was den Menschen von diesem unterscheidet, sondern ein aliud d. h. etwas von wesentlich anderer Art, nämlich die Fähigkeit und die dadurch zu erlangende Möglichkeit, zum Reiche der Gedachtheit zu gelangen. Von der bloßen Geburt her d. h. sowohl als infans d. h. als Kind, das noch nicht sprechen kann, sowie als puer d. h. als Knabe, der zwar schon die Sprache beherrscht, aber noch nicht zur Reife des Verstehens gekommen ist, verharrt der Mensch, wie Augustinus in den Bekenntnissen eindringlich mahnt, durchaus noch im Stande der Tierheit. Ein Hinaus aus dieser gibt es nur durch Glauben oder Verstehen. Ohne das eine oder das andere vermag niemand die Tierheit von sich abzustreifen. Mit dem einen oder dem anderen oder aber mit beiden zugleich gibt es entweder allein ein tatsächliches Hinaus oder, über dies, sogar ein Verstehen alles dessen. Deshalb folgt auf derselben Seite noch eine Stelle von dem Verstehen des Glaubens und dann heißt es nach einem Satze, der in diesem Zusammenhange weggelassen werden kann, wie folgt: In ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tanquam naturalibus viribus, sed Deo adjuvante atque donante; sicut medicinâ fit, non naturâ, ut vitiatus oculus vim cernendi recipiat. D. h.: *„Im Verstehen selbst schreitet der Geist vorwärts. Aber dies geschieht nicht durch eigene, gleichsam natürliche Kräfte, sondern mit Hilfe Gottes und als sein Geschenk: Wie es durch die Heilkraft, nicht durch die Natur geschieht, daß das blindgewordene Auge seine Sehkraft wiedergewinnt.“*

Diese mens d. h. dieser Geist, welcher im Verstehen fortschreitet, ist die dritte — logische — Wahrnehmungsweise, welche — zuerst bloß logisch und noch nicht um den Grund ihrer Gewißheit wissend — zur vera idea d. h. *zum wahren Gedanken*, von diesem zur adaequata

idea d. h. *zum Zusammenhangsgedanken* fortschreitet, um sodann den Zusammenhang, in den sie eindringt, immer mehr zu erweitern, bis sie, wie Spinoza sich ausdrückt, den Gipfel des Wissens erklommen hat. (Vgl. Spinoza Redivivus Seite 19.) Dieses Fortschreiten von der Logik zum Verstehen in allen Ausdehnungen nennt Augustinus wie Spinoza in seiner Fibel ein Heilen, das ein Werk der Heilkunst ist und deshalb nicht aus dem Körper selbst herkommt, sondern ihm vom Arzte beigegeben wird. So wird, dies sagt Augustin, das Fortschreiten von der Logik zum Verstehen von Gott als besonderes Geschenk verliehen, also ein donum zwar d. h. *ein Geschenk*, aber kein bloßes superadditum d. h. *keine bloße Beigabe*, sondern ein Geschenk, welches den ganzen Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht, ein Unterschied, der nach dem Gesagten zwar nicht mit dem Menschen geboren, wohl aber so in ihm angelegt ist, daß er später von ihm durch Verstehen oder Glauben erworben werden kann.

Dasselbe sagt in der Schöpfungsgeschichte Moses, auf den Augustinus in den letzten drei Büchern seine eigene Philosophie zurückführt. Dasselbe sagt auch Spinoza, z. B. im Eingange zum 68. Lehrsatze des 4. Teils der Ethik: si homines liberi nascerentur d. h. *„wenn die Menschen frei* (d. h. verstehend) *und nach Maßgabe dieses Verstehens handelnd geboren würden"*.

Sie werden es also nicht.

Wie Moses es sagt, würde hier zu weit führen. Ich hob die Gleichheit der Auffassungen auch nur hervor, um sie unter dem hier interessierenden Gesichtspunkte der völligen Erledigung des Existenzbegriffes dem Leser im Vorbeigehen bemerklich zu machen.

Dieser Begriff ist das Hauptbollwerk des Widerstandes im Menschen gegen die Philosophie. Ehe der Mensch nicht begriffen hat, daß Existenz nur Empfundenheit ist oder aber, wie ich jetzt schon riskieren kann zu sagen, nur im Gewande der Empfundenheit auftritt — denn in der Tat macht sich alle einzelne Empfundenheit nur an Gegenstands-Empfundenheiten bemerklich, so daß also das Ich oder das Ganze der Empfundenheit niemals ohne Gegenstands-Empfundenheit erscheint —, solange der Mensch weiterhin nicht begreift, daß, um etwas über die Existenz als Empfundenheit auszusagen, erst etwas Anderes gefunden werden muß, an dem wir uns eben über sie orientieren können, daß dies Andere aber nur die Gedachtheit sein kann, weil sie das Einzige ist, was wir außer der Empfundenheit in uns entdecken können, vorläufig freilich erst dargestellt an dem Wahr-

heitsmodell der Mathematik, solange kann es nicht einmal den Anfang eines Wissens geben, das über bloßes Selbsterleben hinausgeht.

Somit hat der Überblick über das ganze Gebiet der Empfundenheit, sowie über seine Teile als organische Glieder dieses Ganzen, ein Überblick, den wir, um hinter das im philosophischen Sinne Trügliche der Sinne zu kommen, notwendig im Krebsgange, vom Modell und der Sprache her, gewinnen mußten, uns jetzt den Grund gebracht, warum Philosophie und Sprache einander so entgegengesetzt sind, daß letztere weder als Werkzeug der Philosophie, noch — vor der soeben skizzierten Erkenntnis — auch nur als Mittel ihrer Darstellung benutzt werden kann: nämlich, weil sie den Irrtum, den die Sinne in der „Existenz" erzeugen und im Gedächtnis wiedererzeugen, zum dritten Male getreulich widerspiegelt und somit, beim besten Willen, nur Steine statt Brot zu geben hat.

Da Existenz in Wahrheit Empfundenheit ist, so schließt dieser Grund in der Tat den im 2. Kapitel gefundenen ersten Grund ein. Damit ist das Thema des 3. Kapitels erschöpft.

Um anhangsweise zu zeigen, wie die bisherige Philosophie mit der in der Sprache hervortretenden dritten Wiederholung des philosophischen Irrtums, den der Existenzbegriff einschloß, noch immer nicht genug des Irrtums eingesogen hatte, sondern, von „Existenz" wie von süßem Weine übervoll und trunken, jetzt Existenz in jedem Begriffe sah, mochte dieser auch in Wahrheit dem „Existieren" noch so fern liegen, so sei auf den berühmten Anfang der Cartesischen, also der Neueren Philosophie hingewiesen, nämlich auf das cogito ergo sum d. h. auf das *„Ich denke, also bin ich"*, sowie auf dessen Herleitung, wie dieselbe im Spinoza Redivivus auf den Seiten 93—97 mit den Worten Spinozas wiedergegeben ist.

Wenn nämlich irgend ein Begriff des Selbsterlebens und demzufolge der Sprache, ähnlich dem Begriffe der Logik, wenigstens nach Möglichkeit frei von dem Irrtume war, den der Existenzbegriff einschloß, so war es derjenige des Subjekts aller Empfundenheit, das die Sprache im Ich verkörpert und das wir als das Ganze oder als das Ich der Empfundenheit bezeichnet haben.

Denn war auch, wie wir gesehen haben, dieses — von dem Gedächtnis und den Sinnen zustande gebrachte — Ich niemals ohne Gegenstand der Sinne, und demzufolge niemals ganz frei von „Existenz" (als verkappter Gegenstands-Empfundenheit), mit der es vielmehr, auf unerklärliche Weise verbunden, sogar eine Einheit

bildete, so war doch jedenfalls derjenige Teil dieser Einheit, der dem Selbsterleben und der Sprache als „Seele“ oder „Geist“ im Sinne des 2. Kapitels aufgegangen war, frei von jener „Existenz“, d. h. man sah ihn nicht, hörte ihn nicht, schmeckte ihn nicht, roch ihn nicht und fühlte ihn nicht. Diesem Teile erging es daher wie der Logik, die man ebenfalls nicht sah, hörte, schmeckte, roch oder fühlte.

Da nun, wie wir weiter gesehen haben, das Ich der Empfundenheit dasselbe ist wie dasjenige, was dem Selbsterleben und demzufolge der Sprache als „Seele“ oder „Geist“ aufgegangen war, so war in der Tat auch dieses Ich ein ebensolches Etwas ohne „Existenz“, wie die Logik, also etwas, das zwar ist, aber darum doch nicht „existiert“.

Wäre hier nun die bisherige Philosophie dem Selbsterleben und der Sprache prüfend gefolgt, so hätte sie wirklich einen Fortschritt erzielt, für den die Menschen ihr hätten dankbar sein können. Denn jenen beiden waren „Sein“ oder „Dasein“ im Unterschiede von „Existieren“ schon aufgegangen. Das will im Sinne des 2. Kapitels unseres Buches sagen, daß dem Selbsterleben eine neue Sache aufgegangen war, die auch zu bezeichnen, zwar ein sprachgemeinschaftliches, also praktisches Interesse vorlag, die aber, ihrem Inhalte nach, zu erschöpfen über das Sprach-Interesse hinausging.

Hier hätte nun, gleichfalls im Sinne des 2. Kapitels, die — theoretische — Wissenschaft, speziell die Philosophie, einsetzen müssen. Diese mußte also den Versuch machen, zu ermitteln, was für eine Sache dies sei, wie es z. B. die Naturwissenschaft bei jeder neuen Sache macht, die dem Selbsterleben aufgeht. Denn allein hierdurch kommt es zu einem Fortschreiten der Wissenschaft als solcher und schließlich zu praktischen Ergebnissen.

So aber hat es die bisherige Philosophie nicht gemacht. Sie war und blieb jahrtausendelang unaufmerksam, bis schließlich ihr im Spinoza Redivivus (Seite 99 ff.) geschilderter Entwicklungsgang sie vom Zweifel an dem So-sein der Dinge zu dem Radikal-Zweifel an dem Überhaupt-sein derselben hingeführt hatte.

Da geschah das Widersinnigste, was sich denken läßt. Die Philosophie behauptete — und wurde dadurch zur Neueren Philosophie —: Was „existiert“, existiert nicht und was nicht „existiert“, existiert.

Genau so!

Es „existieren" nämlich, und zwar als verkappte Gegenstands-Empfundenheiten, die durch die Sinne gelieferten Gegenstände, also der sogenannte eigene Körper und die sogenannte Welt der fremden Körper.

Nicht aber „existiert" das Ich, ebensowenig wie die Logik.

Durch den Radikal-Zweifel wurden nun jene „existierenden" Dinge zu Nicht-„Existenzen", dagegen das nicht-„existierende" Ich zur „Existenz" gemacht.

Geht es nicht in der Tat verkehrt in der Welt der Philosophie zu?

Selbsterleben und demzufolge Sprache waren hier also ohne Zweifel der Philosophie überlegen, wenn sie „Sein" oder „Dasein" im Unterschiede von „Existieren" oder „Existenz" auch nur geprägt oder „kreiert" hatten.

Daß die Philosophie dagegen die Worte „Sein", „Dasein" und „existieren" völlig identisch d. h. gleich gebrauchte, wird sie nicht bestreiten, ebenso wie auch z. B. Thomas von Aquino und alle anderen, die sich mit dem Dasein oder der Existenz Gottes beschäftigten, diese Worte identisch gebraucht haben.

Aber die Philosophie war, wie gesagt, blind und schmückte sich noch dazu für diese Blindheit mit dem Namen der Neueren Philosophie.

Nicht einmal die Ähnlichkeit mit der ebenfalls nicht „existierenden" Logik hat sie entdeckt.

Denn hätte sie dies getan, so wäre sie wenigstens entweder vor dem ergo sum d. h. *„also bin ich"* gerettet worden, oder aber sie mußte folgerichtig noch einen Schritt weiter gehen und auch die Logik für „existierend" erklären und zur „Existenz" machen.

So hat also die vielgepriesene Neuere Philosophie den im „Existenz"-Begriffe eingeschlossenen Irrtum über sein sozusagen rechtmäßiges Gebiet hinaus weiter geschleppt und sich dieser Verschleppung als einer Großtat sogar gerühmt.

Damit ist dann freilich die Spannung zwischen philosophischer Wahrheit und Sprache noch um einen Pflock weiter gemacht worden und die bisherige Philosophie hierdurch sogar noch unter die Wahrheit der Sprache herabgesunken.

Bedächte man nicht die kostbare Zeit, die nach der in der Beilage erwähnten Statistik auf eine solche Philosophie noch immer verwandt wird, so könnte man die Sache humoristisch nehmen. So aber muß man sie tragisch nehmen und alle Kultusminister vor die ernste Frage stellen, ob sie nicht wohl daran täten, die philosophischen

Lehrstühle einzuziehen und die dadurch gewonnene Zeit auf etwas Besseres zu verwenden. Durch eine solche Philosophie wird die Urteilskraft nicht gestärkt, sondern verwüstet. Die jungen Philosophiebeflissenen aber sollten an ihrem Teile zu einer Reform dadurch beitragen, daß sie ihre Herren Dozenten bitten, erst einmal zu widerlegen, was im Spinoza und Augustinus Redivivus vorgebracht ist, ehe sie ein einziges Wort von der bisherigen Philosophie weiter vortragen.

Die Zeit ist allzu kostbar!

Kapitel IV.

Hypothetische Früchte.

Übergang. Zuerst will ich andeuten, was ich unter solchen hypothetischen oder bedingten Früchten verstehe.

Zu diesem Zwecke muß gesagt werden, wodurch ich sie mir als bedingt denke, und um dies auf die kürzeste Weise zu tun, erinnere ich an die vier Wahrnehmungsweisen (modi percipiendi), die Spinoza in seiner Fibel äußerlich beschrieben und dann in seinen beiden Ethikbüchern ebenso zu Grunde gelegt hat wie Augustinus in seinen Bekenntnissen.

Darnach besagt die erste derselben etwa, was der Vater oder der Lehrer sagt*).

Die zweite, was die Sinne sagen, einschließlich ihres Fortsatzes, des Gedächtnisses und der Sprache.

Die dritte, was die Logik, und die vierte endlich, was die Gedachtheit sagt.

Bei den hypothetischen Früchten handelt es sich allein um das, was die Gedachtheit sagt.

Vorläufig aber besitzen wir statt der Gedachtheit der Dinge selbst — ganz zu schweigen von der Gedachtheit eines Zusammenhanges aller für uns denkbaren Dinge — nur erst ganz wenige Modelle mathematischer Gedachtheit. Keine anderen als diese können wir vorerst als Muster philosophischer Wahrheit vorzeigen. Wir stehen also schlechter da, wie die gewöhnlichen Geschäftsreisenden, welche Proben ihrer Waren selbst mit sich führen. Die Geschäftsreisenden können sagen: so sieht die Ware aus. Wir dagegen können nur sagen, so wird die Ware aussehen, wenn es gelingt, sie modellgemäß herzustellen. Ein gewaltiger Unterschied,

*) Die Mutter dagegen überliefert mehr die Tradition der Sitte.

der auf die Abnehmer unserer Ware umso ungünstiger einwirken muß, je schlechter wir die Kokurrenz gemacht haben. Wir müssen daher eine noch größere Überredungskunst anwenden, als die Kollegen sie nötig haben.

Zu diesem Zwecke weise ich darauf hin, daß der philosophischen Wahrheit eine Ahnung derselben vorangehen kann. Diese kommt dann der Wahrheit auf halbem Wege entgegen. So hat Cuffeler den Grund vorausgeahnt, aus dem Spinoza nicht verstanden worden ist. So hat Kant die richtigsten Ahnungen gehabt; ebenso Schopenhauer. So ahnen die Menschen oder wenigstens die vorgeschritteneren unter ihnen, daß das bloße Gegenwartsleben sinnlicher „Existenz" den Sinn des Lebens nicht erschöpfen könne. Wäre dies gleichwohl der Fall, so würden sie sich wie Tiere vorkommen. Sie ahnen also, daß es irgend einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und den Tieren geben müsse, wenn sie auch noch nicht imstande sind, denselben irgend wie näher anzugeben. Eine ganze Klasse von Menschen ist zu nichts weiter berufen, als solche Ahnungen zu erwecken und aufrecht zu erhalten. So die Dichter und anderen Künstler von Gottes Gnaden. Also auch von Dingen, die sie auf keine der drei ersten Wahrnehmungsweisen begreifen, lassen sich die Menschen doch irgend wie ergreifen und bisweilen so, daß sie dafür sogar jene „Existenz" opfern. Mithin hat ihr Leben außer dem, was sie diese „Existenz" nennen, ersichtlich noch einen anderen Grund, auf dem es ruht, wenn sie auch, von der Religion abgesehen, noch nicht imstande sind, ihn irgendwie zu bezeichnen. Dies wäre Eines.

Hierzu kommt, daß auch ihr sogenanntes Ich und die Logik, mit denen beiden sie als mit den gewissesten Dingen hantieren und operieren, doch zweifellos nicht nichts sind, obwohl beide ebenfalls nicht sinnlich wahrgenommen werden. Was ein Zweites wäre.

Ein Drittes endlich ergibt sich aus folgender Betrachtung. Die Durchschauung der existierenden Welt als einer Summe verkappter Gegenstands-Empfundenheiten ließ diese letzteren, nach ihrer philosophischen Vernichtung als Existenz, zum bloßen Körper des Ganzen der Empfundenheit d. h. des Ichs derselben herabsinken. „Herabsinken" aber nur im Sinne ihrer früher vorgespiegelten Selbständigkeit, die nunmehr zu der im 3. Abschnitt des 3. Kapitels geschilderten Unselbständigkeit geworden ist; das will sagen, daß eine philosophische Hochstaplerin eben einfach entlarvt worden ist. Abgesehen hiervon aber handelt es sich, wie wir schon andeuteten, eher um ein Hinaufrücken auf eine höhere Stufe. Dies ist auch der Sprache

aufgegangen, wie die rein sprachliche Höherschätzung alles dessen zeigt, was empfunden wird, gegenüber allem, was nicht empfunden wird. Auf jene Stufe des Höhergeschätzten also ist die früher bloß „existierende", nicht auch schon als mit-empfunden durchschaute Welt jetzt emporgehoben. Die sozialen Unterschiede zwischen den Untertanen des Ichs sind ausgewischt und es geht jetzt alles hübsch demokratisch zu. Vor dem Ich der Empfundenheit sind in Wahrheit alle Preußen gleich, das will sagen, alle Körper als Gegenstands-empfundenheiten. Dies Ich selbst aber ist, wie wir wissen, keine Gegenstands-Empfundenheit, wie der König kein Untertan ist. Noch zwar ist seine theoretische Beschaffenheit für uns ein großes Rätsel. Sollte es aber bei dem philosophischen Revirement nicht auch um eine Stufe hinaufrücken können? Und zwar auf den einzigen vakanten Posten, den wir sehen, nämlich auf den des Ichs der Gedachtheit? Durch Erweiterung des bis jetzt äußerlich kleinen, aber innerlich um so wichtigeren Ressorts für Wahrheitsmodelle zu einem neuen Amte, dem Wahrheitsamte, mit dem dann die Empfundenheit als zweite Abteilung zu vereinigen wäre? Wenn die Wahrheitsmodelle offenbar nichts Rudimentäres, sondern eine Neubildung sind, so scheint dies die einzig mögliche Entwicklung zu sein. Dies wäre das Dritte.

Man wird nicht sagen können, daß die vorgebrachten drei Argumente gar nichts zu bedeuten haben. Das zweite ist schlechthin unwiderleglich. Das dritte hat große Wahrscheinlichkeit für sich, und das erste ist durch Erfahrungen bestätigt.

Deshalb dürfen wir uns auf Augustins Ich der Gedachtheit getrost verlassen. Er wird es uns nicht ohne Grund präsentiert haben, und wir dürfen hoffen, daß Früchte, die wir aus Vorsicht jetzt noch als hypothetische bezeichnen, sich später als definitive Früchte eben dieses Ichs der Gedachtheit ausweisen werden.

Eine theoretische Frucht.

Als Erstes greifen wir auf den Anfang des Buches und zwar auf den dort von Deussen Namens der bisherigen Philosophie proklamierten Bankerott aller Philosophie zurück.

Hat schöpferische Tätigkeit die bankerotte Masse zum Ärger der Konkurrenz wieder zahlungsfähig gemacht? Sie müßte es, eben durch das Ich der Gedachtheit, und wir wollen zusehen, ob dies zutrifft.

Nach der definitiven Absetzung des angeblich nur „existierenden" Gottes vom Thron dieser „Existenz" durch die französische Revolution im Jahre 1789 und nach der Vernichtung aller geordneten

Staatsgewalt, welche die Umstürzler aller Länder anstreben, wird es der Aufrichtung einer neuen Ordnung ganz anderer Art bedürfen, um zu verhindern, daß einer den anderen bestiehlt und beraubt, wie und wo er kann, falls nicht etwa gerade dies als die neue öffentliche Ordnung gelten soll, in welchem Falle dann freilich auch die Philosophie nichts mehr zu sagen hätte. Angenommen aber, daß die Anarchisten aller Länder wenigstens das von anderen als ihnen selbst geübte Stehlen, Rauben und zugehörige Morden nicht dulden wollen, so wäre allein Philosophie berufen, diejenigen neuen Grundsätze aufzustellen, nach denen nunmehr jeder einzelne sich selber zügeln soll.

Bisher hat Philosophie, stellen wir dies nach Deussens Zeugnis noch einmal fest, solche Prinzipien nicht aufgestellt. Ja, sie hat sogar erklärt, daß die Antwort auf diese „letzte Frage“ „weniger als die irgend einer andern in unserer Macht steht“.

Demgegenüber wird vollendete Philosophie ergeben, daß dieses Unvermögen auch auf dem Gebiete des Handelns allein am Ich der Empfundenheit haftet und solange unüberwindlich ist, solange dieses Ich selbst nicht vom Ich der Gedachtheit überwunden ist d. h. von demjenigen Ich, das sich, in der Weise des Wahrheitsmodells der Mathematik, in jeder Beziehung, also verstehend, denkend und handelnd, selbst aufbaut.

Auf die Frage, welches Gesetz des Handelns im Reiche der Empfundenheit herrscht und also überwunden werden muß, hilft uns ein Blick in das kleine Arsenal unseres philosophischen Anfangswissens eine Antwort finden.

Wenn es nämlich kein Gesetz aus einem Zusammenhange wahrer Gedanken und entsprechender Motive d. h. Beweggründe zum Handeln sein kann, so muß es ein solches sein, das sich allein innerhalb der konkreten Einzel-Empfundenheiten abspielt und daher niemals Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit einschließen kann.

Ist dies Wissen auch nicht groß, so ist es doch auch nicht völlig bedeutungslos. Denn jedenfalls behütet es uns davor, Mühe und Zeit darauf zu verschwenden, innerhalb der bloßen Sphäre konkreter Empfundenheiten nach wahren, gewissen und notwendigen Grundsätzen für das Handeln in dieser Sphäre zu suchen. Wie wertvoll dieses Anfangswissen ist, lehrt ein Blick in irgend eines der bisherigen Lehrbücher über Moral oder „Ethik“. Denn jeder solche Blick zeigt uns das alte Spiel mit bloßen Worten, die, wie das zweite Kapitel gelehrt hat, und z. B. Wilson und die sonstigen Wortführer der Entente uns noch täglich lehren, nur dazu da sind, beliebige Empfunden-

heiten in fremde Seelen zu verpflangen, nicht aber, über solche Empfundenheiten etwas Richtiges auszusagen. Und doch beginnen mit solchen Versuchen oder Definitionen alle derartigen Lehrbücher. So beginnt z. B. auch die berühmte, von der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften gekrönte Preisschrift Schopenhauers über die Freiheit des Willens mit solchen „Begriffsbestimmungen" und zwar erst mit der Frage: „Was ist Freiheit?" Hierunter wird dann die „physische" und die „intellektuelle" Freiheit abgehandelt, worauf die zweite Frage: „Was ist Selbstbewußtsein" sich mit letzterem Begriffe beschäftigt, der bis zum heutigen Tage, wie wir aus Spinoza Redivivus S. 9 wissen, noch ebenso unaufgeklärt ist, wie seit alters her. Dann wird der „Wille vor dem Selbstbewußtsein" und später der „Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge" abgehandelt. Wer von meinen Lesern wird diese und ähnliche Bücher noch zu einem anderen Zwecke in die Hand nehmen, als um sich zum soundsovielten Male von der Richtigkeit dessen zu überzeugen, was er im 2. Kapitel des vorliegenden Buches und durch unsere sprechenden Feinde gelernt hat oder wenigstens hätte lernen müssen. Außer dieser mehr negativen Belehrung durch unser Anfangswissen sagt uns dieses letztere in dem gegenwärtigen Zusammenhange aber auch etwas Positives. Nämlich, daß das Handeln in der reinen Sphäre konkreter Empfundenheiten, eben weil es mit der Gedachtheit noch keine Verbindung hat, immer nur wieder durch konkrete Empfundenheiten selbst bestimmt werden kann, da es außer der Gedachtheit und der Empfundenheit ein Drittes nicht gibt. Damit sagt es uns aber weiterhin, wo allein wir suchen müssen, um das im Reiche der bloßen Empfundenheit herrschende Gesetz des Handelns aufzufinden, nämlich nur in diesem Reiche selbst.

Wir sind somit durch unser Anfangswissen nicht nur vor falschen Wegen bewahrt, sondern auch auf den allein richtigen Weg des Selbsterlebens hingewiesen worden.

Auf diesem Wege angelangt, vermögen wir uns die Aufgabe zu vereinfachen und dadurch die Sicherheit ihrer Lösung zu erhöhen. Da wir nämlich, und zwar wiederum aus jenem Arsenal unseres Anfangwissens heraus, schon Kenntnis davon haben, daß das Ich der Empfundenheit bei Mensch und Tier in allem Wesentlichen gleich ist, so verändern wir den Beobachtungsstoff nicht, wohl aber beschränken wir ihn auf das übersichtlichste Maß, wenn wir unsere beobachtenden Blicke, statt auf uns selbst, auf die Tiere richten. An diesen beobachten wir zuerst, was wir dann durch Selbsterleben

auch bei uns bestätigt finden, nämlich, daß alle Gegenstands-Empfundenheiten an den Bedürftigkeits-Empfundenheiten vorbeimarschieren, den Blick fest auf diese gerichtet, und daß sich bei diesem Parademarsch, von der Bedürftigkeit des Leibes her, entsprechende Willensrichtungen loslösen, die, sei es im Begehren, sei es im Abwehren, nach Befriedigung drängen und auf dem Wege dahin zu Freude oder Unfreude führen.

Die Technik, die hierbei ins Spiel kommt, ist uns wieder noch ebenso unbekannt wie z. B. die Technik der Sinne und des Gedächtnisses. Wir erkennen nur hinterher, daß auch hier alles hübsch logisch zugeht, daß aber die Logik uns hat und nicht wir sie. Das will besagen, das es sich, bei diesem ganzen Spiel, um Gegebenheiten, nicht um Selbstgeschaffenes handelt, bei denen daher auch die hinterher von uns festgestellte sogenannte Logik ebenfalls nur als eine Gegebenheit auftritt, die für sich selber sorgt. So daß wir schon von hier aus ahnen können, einerseits, daß auch diese sogenannte Logik, weit davon entfernt, das Höchste im Menschen darzustellen, nicht einmal etwas ist, das Menschen und Tieren allein zu eigen ist, sondern sich ebenso auf die Pflanzen und Steine erstreckt, andererseits, daß das Ich der Gedachtheit, indem es diese Logik überwindet, damit nicht nur das Gesetz des eigenen Tierreichs, sondern auch die Gesetze im Pflanzen- und Steinreich überwindet und also tatsächlich Berge versetzt, indem es von allen diesen Gesetzen unabhängig sowohl ist als macht.

Uns interessiert hier nur das Gesetz des — eigenen — Tierreichs, und auf die Frage, welches dies ist, lautet, dem Gesagten entsprechend, die Antwort dahin, daß in diesem Reiche, was das sogenannte Handeln anbetrifft, das aber in Wahrheit nur ein Getrieben-Werden ist, allein das Gesetz vom größeren Guten und kleineren Übel herrscht, daß der Maßstab für beides allein die — von der Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit des Ichs der Gedachtheit ausgeschlossene — konkrete Empfundenheit ist und daß Recht und Moral nur künstliche Hemmungen gleichen Stoffes sind, die das Gemeinschaftstier, zum Schutze vor seines Gleichen, aber leider nicht für alle Fälle stichhaltig, in das Triebwerk dieses soeben genannten Gesetzes hineingeklügelt und eingefügt hat. Eingefügt genau in der Richtung dieses Triebwerkes, also allein nach der Seite der Empfundenheit hin, wie auch die Dressur der Tiere ihre Spezialhemmungen der natürlichen Logik ebenfalls nur in dieser Richtung einzufügen vermag.

Am reinsten erkennen wir das Gesetz vom größeren Guten und kleineren Übel, wie angedeutet, bei denjenigen Lebewesen, die wir Tiere nennen, die aber, wie wir wissen, abgesehen von dem Ich der Gedachtheit, mit dem Menschen völlig wesensgleich sind. Sie haben mit uns die Sinne, das Gedächtnis sowie die Technik beider, namentlich die Logik, gemeinsam und, soweit sie Gemeinschaftstiere sind, auch die Sprache. Freilich gibt es sinnlich wahrnehmbare Unterschiede zwischen Mensch und Tier, wie es solche zwischen den Tieren selbst gibt. Die Maus ist ersichtlich kein Eelefant, und die Spinne ersichtlich keine Maus. In demselben Sinne läßt sich wohl sagen, daß der Mensch kein Tier ist. Aber diese Unterschiede sind, wie gesagt, nur sinnlich wahrnehmbare. Ohrfeigen rechts und links? Nur philosophische Wahrheit, deren Licht in die Augen springt! Wie es Augustinus in anderem Zusammenhange so treffend bezeichnet: vis veri irruit in oculos.

Es ist rührend, wahrzunehmen, wie z. B. Moses, Augustinus und Spinoza Menschen ohne Ich der Gedachtheit gar nicht anders sehen, denn als Tiere. Wie Kinder naiv die Wahrheit sagen, ebenso unbefangen sehen Geistesfürsten in den Menschen-ohne Ich-der-Gedachtheit nur Tiere, und zwar als das Naturgegebene, Selbstverständliche. Daß diese Auffassung besonders bei dem Kirchenvater Augustinus in einer gewissen Umhüllung zu Tage treten muß, ist erklärlich. Aber wer einmal auch sehend geworden ist, dem kann solche Verhüllung nichts mehr verhüllen. Eine unzweideutige Stelle aus Band 4 der Mauriner Ausgabe seiner Werke habe ich im 4. Abschnitt des 3. Kapitels gelegentlich angeführt. In dem springenden Kommentar, der am Schlusse der Vorrede erwähnt ist, hatte ich diese Augustinische Selbstverständlichkeit insbesondere aus seinen Meditationes, Soliloquia und dem Manuale nachgewiesen, das sind kleine fromme Schriften des Kirchenvaters für den täglichen religiösen Handgebrauch, welche, verdeutscht, etwa „Gedanken", „Selbstgespräche" und „Handbuch" zu betiteln wären. Eine philosophische Selbstverständlichkeit ist die ursprüngliche Wesensgleichheit von Mensch und Tier für die Vollender der Philosophie schon um deswillen, weil für sie die Schöpfung (creatio) aus einem Gusse ist d. h. aus einem einzigen Zusammenhange besteht, der alle Geschöpfe nach einem viel großartigeren biogenetischen Grundgesetze hervorgehen läßt, als es sich bis jetzt jemals ein Physiker hat träumen lassen, und wonach, wie die Kugel nicht vor dem Kreise und der Linie und die 3 nicht vor der 2 und der 1 da sein kann, so auch der Mensch mit dem Ich

der Gedachtheit nicht vor dem Menschen oder Tiere mit dem Ich der Empfundenheit und dieses Tier wiederum nicht vor der Pflanze und diese nicht vor dem Steine da sein kann.

Unter dem Gesichtspunkte eines solchen Zusammenhanges kann also die Frage immer nur lauten: Wo beginnt der Unterschied zwischen Stein und Pflanze, Pflanze und Tier, Tier und Mensch? Denn wie die Pflanze zugleich Stein, das Tier zugleich Pflanze und Stein ist, so ist auch der Mensch zugleich immer Tier, Pflanze und Stein. Und da gibt es auf die Frage, wo der Mensch beginne, nur die eine Antwort: da, wo das Ich der Gedachtheit beginnt, das sich, nach dem jeweiligen Auswirken des Verstehens, auf die eine oder andere Art, nämlich durch Glauben oder Denken und natürlich entsprechendes Handeln, selbst aufzubauen vermag. Bis zu diesem Punkte bleibt also auch der Mensch nur Tier d. h. das, was er schon ist. Doch darf er freilich zu seinem Troste den Titel „noch" vor dieses „Tier" setzen, da er ja, wie wir wissen, zur Gedachtheit immerhin veranlagt ist, so daß wir also korrekt an jedermann mit der Frage herantreten müssen: Schon-Mensch oder Noch-Tier?

Wir werden jetzt die kleine Verlegenheit begreifen, in der sich der „Philosoph" Moses gegenüber dem „Berichterstatter" Moses befand, und zugleich sehen, wie sich der Philosoph Spinoza daran freundschaftlich ergötzt.

Ganz ordnungsmäßig berichtet Moses zuerst über die Schöpfung der Tiere und des Mannes Adam sowie auch der Männin Eva, also in der richtigen Reihenfolge. Dann aber beginnt die erwähnte Verlegenheit; zwar nicht mit der Frage, wohinein er den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu setzen habe, denn dies war gegeben, wohl aber mit der Frage, wie er diesen Unterschied sagen und doch nicht sagen sollte; nicht sagen für diejenigen, die er dadurch verwirren konnte, und sagen für diejenigen, die es wiederfinden sollten.

Geben wir zunächst die Spiegelung Spinozas wieder. Schon im 4. Abschnitt des 3. Kapitels haben wir des 58. Lehrsatzes des 4. Teils der Ethik gedacht, wonach die Menschen, dies ist der Sinn, bei ihrer Geburt noch ohne das Ich der Gedachtheit oder, wie es wörtlich heißt, nicht liberi d. h. *„frei"* sind. Frei ist nämlich der Mensch nur dann, wenn das Ich der Gedachtheit in ihm schon wirksam ist. Würden die Menschen mit dieser Freiheit geboren, so würden sie, nach dem 58. Lehrsatze, ihr Leben lang von Gut und Böse nichts wissen, ebenso wie Adam und Eva zuerst d. h. bevor sie von dem Apfel aßen, nichts davon wußten. Das Ich der Empfundenheit

wäre dann in der Tat nur unerläßliche Unterlage für das andere Ich, hätte aber sonst diesem gegenüber nichts zu sagen. Im Anschluß hieran heißt es im Scholium d. h. in der Anmerkung zu dem Lehrsatze: Atque hoc, et alia quae jam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit; atque eatenus narratur, quod Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni et mali comederet, et quod, simulac de eo comederet, statim mortem metueret potius quam vivere cuperet. Deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in Natura dari, quod ipsi posset illa esset utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit et libertatem suam amittere; quam Patriarchae postea recuperaverunt, ductu Spiritu Christi, hoc est Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat. Das heißt auf deutsch, freilich nicht „übersetzt“, denn solche „Übersetzungen“ gibt es, wie der Leser inzwischen begriffen hat, in der Philosophie nicht, wohl aber dem Gedanken nach übertragen, wie folgt: „*Und auf dies sowie anderes, was ich bereits früher gezeigt habe, wird anscheinend von Moses in seiner bekannten Erzählung vom ersten Menschen hingewiesen. In ihr nämlich soll kein anderes Tun Gottes begreiflich gemacht werden, als jenes, durch welches er den Menschen in seinem Unterschiede vom Tiere geschaffen hat, das heißt, durch welches er für ihn als Ich der Gedachtheit Vorsorge getroffen hat; und unter diesem Gesichtspunkte wird erzählt, daß Gott dem frei geschaffenen Menschen verboten habe, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, und ihm für den Fall, daß er doch davon essen würde, voraussagte, daß er alsobald den Tod mehr fürchten, als das Leben lieben würde. Sodann wird erzählt, daß der Mann nach Erlangung der Männin, die mit seiner eigenen Gedachtheit völlig übereinstimmte, zuerst zwar gleich erkannte, daß es in der Welt der Einzeldinge nichts geben könne, was ihm förderlicher sein könnte, als gerade jener Mitmensch, dann aber entdeckt zu haben glaubte, daß auch die Tiere ihm gleich seien, und infolgedessen sofort damit begann, sich d e r e n Willensziele der Empfundenheit anzueignen und dadurch die Freiheit der Gedachtheit zu verlieren. Erst die Patriarchen haben diese Freiheit dann wieder erlangt, und zwar geführt durch Christi Geist, das ist: durch den Gedanken an Gott, von dem allein es kommt und abhängt, daß der*



Mensch frei sei und das Gute, was er für sich selber begehrt, auch den anderen Menschen wünsche.“

Diese Stelle gleicht, wie auch der entsprechende Schöpfungsbericht, einem tiefen philosophischen Brunnen, aus dem sich vieles schöpfen läßt.

Uns aber kommt es hier nur auf eines an, nämlich darauf, daß der Berichterstatter Moses, als er die Autorität Gottes einführt, den lebendigen, also schon „existierenden“ ersten Mensch zuerst mit dem Ich der Gedachtheit und erst nachher mit dem Ich der Empfundenheit, also mit dem Ich der Tiere, auftreten läßt — ein richtiges ὕστερον πρότερον d. h. *ein Setzen des Späteren vor dem Früheren* — und hierdurch die natürliche Reihenfolge beider Ichs umkehrt. Er muß dies als Berichterstatter deshalb tun, weil er die creatio d. h. die „Schöpfung“ des Menschen, nicht eines einzelnen Menschen, zu berichten hat, also eine Schöpfungshandlung Gottes, der gegenüber der bloß existierende Adam, der als solcher nur ein einzelner Mensch ist, ebenso zurücktritt, wie z. B. der auf Papier hingezeichnete Kreis, der ebenfalls nur als einzelner existiert, gegenüber seinem nur gedachten Modell zurücktritt, das, ebenso wie der Mensch, ein für allemal d. h. für alle seines Gleichen da ist, die jemals waren, sind und sein werden. Obwohl nämlich mit jeder einzelnen „Existenz“ jedesmal auch ihr Modell da sein muß, nämlich als Gedachtheit, die in einer Empfundenheit Leben gewonnen hat, so muß eben deshalb doch die Gedachtheit als Modell aller Individuen ihres Gleichen früher (natura prior) da sein, als die einzelne Individual-Existenz selbst. Die creatio d. h. die *„Schöpfung“*, über die Moses hier zu berichten hat, hat aber in erster Linie die Gedachtheit oder das Modell des Menschen im Auge, nicht eine einzelne Individual-Figur desselben, obwohl, wie gesagt, Adam zugleich auch zur „Existenz“ gelangen mußte, da nur erst von einer solchen die Menschen, denen Moses berichtete, etwas wußten und glauben konnten.

Gott hat dem ersten Menschen nicht gut einen philosophischen Vortrag halten können, sondern ihm, statt dessen, nur in autoritativ-eindringlicher Weise seine Natur oder Gedachtheit als Maßstab und Ziel vorhalten können und also vorgehalten, und nichts anderes als dieses hatte der Berichterstatter Moses zu berichten. Wie aber alsdann der Philosoph Moses den Menschen wiederum zum Ich der Empfundenheit, in dem er doch tatsächlich damals allein stecken konnte, zurückführen und damit auch wiederum die richtige Reihenfolge beider Ichs herstellen sollte, war eine andere Frage. Das

Erstere ließ sich, deutet Spinoza lächelnd an, irgendwie bewirken: Mochten schlimmstenfalls die Menschen ihr Ich der Empfundenheit von den Tieren abgucken! Eine starke Zumutung freilich: daß die Menschen etwas von den Tieren erst abgucken sollen, worin sie selbst, die ja von den Tieren herkommen, mit Leib und Seele so fest verwurzelt sind, daß sie im Grunde gar nicht wieder hinaus wollen. Die Reihenfolge aber blieb ein für allemal umgeworfen.

Wenn wir unsererseits wiederum an die richtige Reihenfolge anknüpfen, so haben wir, auf die Frage nach der Grenz- und Scheidelinie zwischen Noch-Tier und Schon-Mensch oder auf die Frage, wo jenes aufhört und dieser beginnt, inzwischen gleichwohl von Moses und Spinoza die Antwort erhalten.

Danach ist noch Tier, wer noch Gutes und Böses unterscheiden muß, schon Mensch aber derjenige, der von der Notwendigkeit solcher Unterscheidung nichts mehr zu wissen braucht.

Auf den ersten Blick gewiß eine seltsame Scheidelinie!

Spinoza drückt die Sache auch so aus, daß er sagt, das Böse sei nichts Positives (nihil positivum), womit er, wie wir wissen, sagen will, es werde in keiner Denkhandlung gedacht oder gesetzt, sei also keine Gedachtheit.

Genau so drückt sich auch Augustinus aus. Auch er sagt, das Böse sei nichts Positives (nihil positivum) und meint damit das soeben Gesagte.

Wie aber Moses als Berichterstatter und zugleich als Prophet oder Religionsbringer mit Rücksicht darauf, daß die Frommen nicht sämtlich auch Philosophen sind, nicht alles, was er wirksam sagen mußte, auch zugleich philosophisch sagen konnte, so konnte auch der Kirchenvater Augustinus nicht alles derartige philosophisch sagen oder so zu Ende sagen. Wir haben hierauf als auf eine besondere Schwierigkeit, in ihn einzudringen und ihn zu verstehen, schon wiederholt hingewiesen. Hier aber sehen wir es besonders plastisch, weil als Seitenstück Moses dient, der gerade im vorliegenden Falle, freilich unter veränderten Umständen, in seiner Weise zu Ende sagen durfte, was Augustinus mit Rücksicht auf seine Heiligen, wie er seine Zuhörer oft nennt, kaum erst zu sagen anfangen konnte. Denn zusammen mit diesen Heiligen und wer sonst ihn hörte oder las, kämpfte er ja gerade gegen das Böse und für das Gute, so daß er ihnen auch wohl eine Unterscheidung desselben als notwendig belassen mußte. Durch die Rede, daß sie, solange sie diese Unterscheidung noch nötig hätten, auch noch bloße Tiere wären, hätte er

sie gewiß irre gemacht. Er hätte nicht einmal sagen dürfen: „gleich wie Tiere", diese also nur zum bildlichen Vergleiche heranziehend. So meint es die gewöhnliche Rede der Menschen, wenn sie diese gelegentlich mit Tieren vergleicht, um sie zu beschimpfen. Nicht so meint es aber die vollendete Philosophie, insbesondere nicht Augustinus, der im Gegenteil die völlige Wesensgleichheit von Mensch und Tier viel stärker und öfter hervorhebt, als z. B. Spinoza, wofür ich nur an das 10. Kapitel der Bekenntnisse und an seine Darstellung des infans und puer zu erinnern brauche d. h. des Kindes, das noch nicht sprechen kann, sowie des Knaben, der die Sprache und damit die Tradition der Erfahrung schon beherrscht. Gerade also Augustinus hätte seinen Frommen, wenn er zu Ende sprechen wollte, klipp und klar ins Antlitz schleudern müssen, daß sie mit jener Unterscheidung Tiere, nichts als Tiere seien. Daß dies nicht anging, wird jeder einsehen und deshalb wird jeder auch einsehen, daß er sich damals damit begnügen mußte, zu sagen, das Böse sei nichts Positives, da wir jetzt von Moses und Spinoza her wissen, was er mit Moses und Spinoza darunter versteht, nämlich nichts anderes, als daß die Unterscheidung zwischen Gut und Böse noch diesseits des Grenzlinie auf Seiten der Tiere liegt.

Wie dies zu denken ist, lehrt uns überall, wo anderes noch fehlt, das Modell.

Kann das Modell oder die Gedachtheit z. B. eines Kreises jemals einen Kreis aus sich heraus setzen (ponere), dessen Radien nicht einander gleich sind? Etwa einen Kreis, von dem einige Radien etwas länger oder kürzer sind, wie die übrigen? Offenbar nicht, wie der Einfältigste sehen dürfte.

Ebensowenig vermag das Verstehen und Denken sowie das entsprechende Handeln des Ichs der Gedachtheit eine Handlung aus sich heraus zu setzen, die gut oder schlecht sein könnte, sondern nur eine solche, die wahr, gewiß und notwendig sein muß.

Unmöglich sei das?

Geht nicht auch der, auf dessen Wege eine tiefe Grube ihm die Gefahr eines Sturzes zeigt, automatisch um diese Grube herum? Es genügt also, mit den Augen des Leibes zu sehen, um zu handeln. Warum sollte der Mensch nicht ebenso auf dasjenige reagieren, was ihm die Augen des Geistes zeigen?

Wie die Zunft nach dem 4. Kapitel des Spinoza Redivivus nicht glaubte, daß es von da weiter gehe, also eine Anwendung des Modells auf etwas anderes als höchstens auf die neue Mathematik

für ausgeschlossen hielt, sich deshalb auch nicht erst selbst in Unkosten stürzte, um das Wie dieses Weitergehens herauszufinden, sondern lieber allenfalls Thesen oder weitere Thesen abwartete, ebensowenig wird sie sich voraussichtlich auch jetzt bemühen, die Anwendung auf dem Gebiete des Handelns selbst zu finden. Sie sollte es aber tun, statt, bloß verblüfft, zu schweigen. Jedenfalls sollte sie den jungen Köpfen auch diese Aufgabe vorlegen!

Die bisherige Philosophie hat das Pech, mit besonderem Pathos immer gerade dasjenige zu sagen, was der philosophischen Wahrheit am entgegengesetztesten ist.

Dies zeigte sich schon einmal, am Schlusse des 3. Kapitels, als sie sich durch die „Existenz" aufs äußerste düpieren ließ und mit dieser „Existenz" sogar das Einzige behaften wollte, was sogar die Sprache davon freigelassen hatte, nämlich das Ich der Empfundenheit und die Logik.

Dasselbe zeigt sich jetzt wiederum an der pompös-sentimentalen Erklärung, die Deussen im Namen der bisherigen Philosophie, am Schlusse seines neuesten Werkes abgegeben hat, wonach die „letzte Frage", nach der Freiheit des Willens, weniger als die Beantwortung irgend einer anderen in unserer Macht stehe.

Die Beantwortung keiner Frage steht mehr in unserer Macht!

Wenn das Ich der Gedachtheit lebt, so hat es sogar göttliche Macht d. h. die Macht dessen, was in Wahrheit Geist ist, die Macht, sich selbst unabhängig von jeder fremden Einwirkung aufzubauen. Dann ist dieses Ich der Gedachtheit in seiner Sphäre so frei wie Gott selbst, in dem es verankert ist. Dann folgt es in allem nur seinem eigenen Wesen (essentia) d. h. seiner eigenen Natur oder Gedachtheit, wie Gott selbst nur nach seinem eigenen Wesen handelt. Dann auch und gerade hierdurch tritt zu Tage, daß es gottähnlich ist.

Dann handelt es, philosophisch gesprochen, mit Wahrheit, Gewißheit und — freilich auch Notwendigkeit, aber, wie gesagt, mit der Notwendigkeit des eigenen Wesens, das gleichermaßen in Gott ist, wie Gott in ihm.

Dies sagt Spinoza in dem Motto zu seinem Theologisch-Politischen Traktat durch den Mund des Apostels Johannes: per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus; et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis d. h. *„dadurch (nämlich durch diese Weise des Verstehens, Denkens und entsprechenden Handelns) erkennen wir,*

daß wir (trotz des Ichs der Empfundenheit) in Gott verblieben sind und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste (nämlich von seiner Freiheit, von der Freiheit seines eigenen Wesens) gegeben hat".

Der religiöse Name dieser Freiheit des Ichs der Gedachtheit ist Nächstenliebe, die, wie jene, wahr, gewiß und freilich auch wieder notwendig ist.

Die Notwendigkeit der Freiheit drückt aber ebensowenig, wie die Notwendigkeit der Liebe.

Oder fühlt sich jemand unfrei, wenn er den Satz vom Modell ablesen muß, daß die Radien des Kreises einander gleich sind, oder wenn er nicht stiehlt, obwohl er es ohne Gefahr vor Strafe könnte? Und doch kann er nicht anders, — wenn er nicht anders kann.

Maßstab und Ziel des Handelns befinden sich also nunmehr ganz und gar im eigenen Ich (der Gedachtheit) d. h. zugleich im Innersten, was der Mensch in sich hat, aber auch im Höchsten, was er über sich hat, und von dem dieses Innerste herkommt. So bringt es Augustinus auch in den Bekenntnissen zum Ausdruck.

Früher waren Maßstab und Ziel außerhalb des eigenen Ichs, sei es auf den zwei Tafeln, die Moses vom Berge Sinai herabbrachte, sei es auf den zehn Tafeln, welche die römischen Männer nach dem Muster orientalischer Gebote und Verbote fertigten, sei es auf sonstigen Tafeln des Rechts oder bloßer Moral.

Alle diese Tafeln müssen noch Gut und Böse unterscheiden, dieses bestrafen und jenes belohnen. Sie befinden sich noch durchaus diesseits auf der Scheidelinie beider Ichs d. h. noch durchaus auf Seiten der Tierheit und des Ichs dieser Tierheit. Alle solche Tafeln sind daher nur Gesetzestafeln für die Tiere, variieren nur immer das eine Gesetz derselben vom besseren Guten und kleineren Übel. Denn nur dies Gesetz herrscht, wie wir gesehen haben, im Reiche der Empfundenheit und zwar ohne jede Ausnahme, als das Gesetz der absoluten Knechtschaft. Servitus humana nennt sie Spinoza im 4. Buche der Ethik mit Rücksicht auf die Menschen, also „menschliche Knechtschaft". Eben daselbst und im 3. Buche über die konkreten Empfundenheiten, soweit sie zum Handeln führen, entwickelt er dies Gesetz des Näheren, ohne, weil es sich von selbst versteht, zu sagen, daß es entsprechend auch für die Tiere gilt, entsprechend nämlich dem oben erwähnten Unterschiede zwischen Elefand und Maus, Maus und Spinne, Mensch und Tier.

Die Knechtschaft der Empfundenheit stammt von außen und ist für uns zufällig, einzeln und ohne Zusammenhang.

Die Freiheit der Gedachtheit dagegen und des entsprechenden Handelns kommt von innen und aus dem größten Zusammenhange her, den wir zu denken vermögen, aus dem mit Gott.

Dort fremde und aufgezwungene Notwendigkeit, der Mensch ein bloßes Automaton d. h. ein von außen Bewegtes.

Hier eine Notwendigkeit, die mit der Freiheit des eigenen Wesens identisch ist, der Mensch also zwar auch hier ein Automaton, aber ein Automaton spirituale d. h. ein von ihm selbst, seinem Geiste, Bewegtes, ein sich selbst von innen her Bewegendes.

Und nun kann der Mensch vorläufig wählen, welcher dieser beiden Notwendigkeiten er unterstehen will. Denn einer von beiden muß er unterstehen. Derjenigen des Tieres oder derjenigen des Menschen?

Herkules am Scheidewege!

Nur das *γνῶθι σεαυτόν* d. h. das *„Verstehe Dich selbst“* des griechischen Weisen Sokrates führt durch das, was es bringt, allmählich, zur freien Notwendigkeit.

Es bleibt abzuwarten, ob die bisherige Philosophie jetzt zu diesem Verstehen gelangen und dann ihre Bankerotterklärung zurückziehen wird.

Praktische Früchte.

Primum est vivere, deinde philosophari d. h. *„Zuerst heißt es leben und dann erst philosophieren!“*

Wenn die Existenz als solche auch philosophisch vernichtet ist und ohne Geist und Seele am Boden liegt, so ist damit doch nur dasjenige vernichtet, was uns vorgetäuscht wurde, nämlich die Selbständigkeit der Körperwelt, nicht dagegen auch dasjenige, was sie in Wahrheit immer ist und bleiben wird, nämlich Empfundenheit.

Im Gegenteil ist sie uns als solche erst wahrhaft nahe gerückt. Denn Empfundenheit ist Leib und Seele und die Einheit von beiden, d. h.: was nur immer auf dieser Welt für uns da ist, ist zuerst Empfundenheit. In Empfundenheit lösen wir daher empirisch alles andere auf, nicht in „Existenz“. Der Versuch, alles andere auf „Existenz“ zurückzuführen, hat sich als Holzweg erwiesen.

„Heimfrohe und heimfeste Menschen“ sollen und wollen sich in erster Linie als soche empfinden. Das „Existieren“ kommt dann schon von selbst.

Ein viel vertrauterer Begriff, als derjenige der „Existenz“, ist daher für uns Menschen derjenige der Empfundenheit. Und wenn wir lieber wollen, so können wir dafür jetzt, fürs Praktische, auch ruhig

wieder den Begriff der Empfindung einsetzen. Wissen wir doch nunmehr, daß alles, was wir empfinden, gegeben d. h. in uns vorgefunden, nicht selbstgeschaffen ist. Der Begriff der Empfundenheit sollte den aus dem Modell abgelesenen Begriff der Gedachtheit, mit dem allein wir zu philosophieren anfangen können, abgrenzen und eben dadurch weiterhin beide Begriffe, in ihrem Gegensatze, verständlich machen; hierzu eignete sich der sprachliche Begriff der Empfindung deshalb nicht, weil er eine noch nicht vorhandene eigene Aktivität schon bei dem Ich der Empfundenheit vortäuscht, während eine solche erst vom Ich der Gedachtheit ausgehen kann.

Um Worte also werden wir uns nicht streiten. Denn wenn diese auch für die Empfundenheit alles sind, so sind sie doch eben darum, wie wir wissen, für die Philosophie nichts. „Nichts" in dem Sinne, daß sie philosophische Wahrheiten weder herstellen noch vermitteln. Nämlich letzteres dann nicht, wenn die Wahrheit selbst, um die es sich jeweils handelt, nicht schon vorher auf anderem Wege, dem des Verstehens und Denkens, herbeigebracht ist und so dasteht, daß die Worte nur im Hinblick auf diese schon bereit stehende Sache einen Sinn gewinnen. Um Worte also geht es niemals, sondern immer nur um die Sache, die dahinter steht. Wenn diese nur begriffen ist, dann mögen die Worte, wie immer, gewählt werden. Sie hindern dann nicht mehr das Verstehen, und zwar weder das Verstehen der Sache selbst, die rein theoretisch dahinter steht, noch die Lehren fürs Praktische, die sich daraus ergeben.

Solche Lehren nenne ich hier praktische Früchte der vollendeten Philosophie und einige davon sollen im Folgenden aufgezeigt werden, um darzutun, daß vollendete Philosophie auch schon in ihren Anfängen nur um der Empfundenheit willen da ist d. h. ohne diese überflüssig wäre und nichts zu überwinden hätte.

Wenn das Ich der Empfundenheit lebt, so müssen sich, solange es auch die Herrschaft hat, alle Erscheinungen eben dieses Lebens allein aus dem Gesetze, dem die Tierheit untersteht, erklären lassen, z. B. auch die Erscheinung des Weltkrieges, der dann mit seinen Wurzeln sogar bis ins Mosaische Paradies zurückreicht, in welchem die Menschen die Substanz dieses Gesetzes, das Gute und Böse, zuerst kennen lernten.

Es hub über diesen Krieg ein großes Wundern an und doch ist nach der Lehre, welche, schon im Anfange, vollendete Philosophie erteilen kann, nichts auf der Welt natürlicher und mehr im Zuge

aller Entwicklung gelegen und begründet, als eben dieser Weltkrieg, soviel anderes darüber auch gesprochen und geschrieben wird.

Ich selbst habe nichts Treffenderes darüber gelesen, als was der Kriegsberichterstatter der Kölnischen Volkszeitung Hermann Katsch vom Kriegspressequartier aus unter dem 4. Juni 1918 in Nr. 447 in der gedachten Zeitung vom 8. Juni 1918 in einem „Nacht" überschriebenen Aufsatze gesagt hat. Es heißt darin:

„Geht es uns nicht immer so, wenn nach den sich überstürzenden Eindrücken eines bewegten Tages die dunkle Nacht alle Einzelheiten auslöscht, an denen unsere Sinne haften können, wenn die rätselvolle Majestät des gestirnten Himmels unsere Gedanken fortruft von dem, was uns am Tage so unendlich wichtig erschien und doch nur ein winziger Vorgang auf einem Stäubchen des Weltalls bedeutete, daß dann die ewig ungelösten Fragen: woher, wohin, warum, uns nahen? Da, ringsum, wo die Lichter aufflammen und verlöschen, liegt unser Volk im schwersten blutigen Kampf, jeder dumpfe Knall, der durch die Nacht ertönt, bedeutet einen Versuch, so viele starke und gesunde Männer wie nur möglich zu vernichten. Warum hassen sie uns alle so? Bloß weil wir anders sind? Ist dieser Kampf, dieser Haß, auch in ewigen Gesetzen begründet? Sind nicht alle die Gründe, die gefunden wurden, um dies Ringen zu erklären, ganz kleine Notbehelfe, mit denen wir uns über ein tief in den Dingen verborgenes Gesetz hinwegtäuschen?"

In der Tat sind alle Gründe, die gefunden wurden, um dies Ringen zu erklären, nur Notbehelfe, die den eigentlichen Grund verdecken. Dieser ist das in der Geschichte des Menschengeistes noch verborgene Gesetz, wonach wir dem Ich der Gedachtheit, das erst sich selbst und dann die Welt darum mit Freiheit aufbaut, noch immer erst entgegenwandern und dabei, bis wir dieses Licht nicht nur für uns selbst erreicht, sondern darnach auch die Welt um uns gestaltet haben, immer noch erst im Dunkel der Tierheit wandern.

Nach diesem Gesetze ist die Sache nicht so aussichtslos, wie z. B. Wilhelm Geißler es in seinem Gemälde „Das Todeswandern" darstellt. Denn dieses stellt erschütternd dar, wie die Menschheit im Dämmer des Todes d. i. der Tierheit ewig nur diesem Tode entgegenwandert, als ob niemals ein Licht als Ziel der Wanderung erscheinen könnte. So ist es nicht. Das Ziel ist erschienen und ist da. Nur ist es noch nicht erreicht. Wäre die Sache so aussichtslos,

wie Geißler sie malt, dann müßte man, vom Bilde weg, sogleich, je nach Geschmack, zum Strick oder zur Pistole greifen. Wozu dann noch das Wandern? Aller Glanz der sogenannten Kultur könnte den unauslöschlich eingedrückten Sinn dieses Wanderns nicht verfälschen. So also ist es nicht, wenn es auch jetzt noch so ist, trotzdem Begriffe wie „Kultur" und viele andere, die darin eingeschlossen sind, wie z. B. die Begriffe von Recht, Moral, Kunst, uns einen anderen als den jetzigen Sinn vortäuschen wollen. Es handelt sich bei diesen letzterwähnten Begriffen überall um Begriffe bloß des Selbsterlebens und der Sprache, in denen dem Subjekte beider, dem Ich der Empfundenheit d. h. dem Menschentiere, zwar jeweils etwas neues aufgegangen war, an dem auch ein Bezeichnungsinteresse vorlag, dessen Inhalt im übrigen aber dem praktischen Selbsterleben und der Sprache gleichgültig war. Es hatte hiermit dieselbe Bewandtnis, wie mit Begriffen wie „Seele", „Geist" und anderen, von denen im 2. Kapitel die Rede war.

Unverkennbar ist freilich eines:

Der Mensch ist u. a. in viel höherem Grade Gemeinschaftstier wie irgend ein anderes Tier, das sich seiner Beobachtung darbot; infolge der massenhaften Wechselbeziehungen war er auch um vieles reicher an sinnlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten und an tatsächlichen sinnlichen Wahrnehmungen. Schon in diesem Quantitäts- oder Massenunterschiede lag es begründet, daß der Mensch sich tatsächlich für etwas von den übrigen Tieren auch der Art nach d. h. qualitativ Verschiedenes hielt, was er doch, wie wir wissen, nicht war. Nur das sogenannte gemeine Volk, das immer in einfacheren Verhältnissen verblieb, sowie der Künstler, der dies Verhältnis künstlerisch durchschaute, verhielt und verhält sich innerlich weniger ablehnend gegen die Tiere und unterhielt immer ein vertraulicheres Verhältnis zu ihnen, wovon die Tierpoesie Zeugnis ablegt. Je mehr nach und nach der Verkehr die Erde überzog und je mehr schließlich die ganze Welt in dem anscheinend wundervollen Zeichen eines stetig und in schier unermeßlichen Progressionen wachsenden Verkehrs stand, je mehr infolgedessen der Reichtum an immer neuen und unabsehbaren sinnlichen Wahrnehmungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten, die Abstraktionen davon natürlich eingeschlossen, immer wieder wuchs, um so überwältigender wirkte das alles auf die Sinne der Menschen und ließ sie über der Unermeßlichkeit der Quantität an Empfundenheiten der beharrenden Qualität des — tierischen — Charakters derselben ganz vergessen, einer Qualität, unter deren Regie diese

ganze wundervolle Kultur doch immer blieb und bleiben mußte, was sie von Natur und jeher war, nämlich eine je länger je mehr berückend schillernde und bis zum Platzen ausgedehnte Seifenblase einer bloßen Kultur des Leibes, einer richtigen Bauchkultur also, die nur auf Sinnengenuß abzielte, statt auf eine wirkliche Kultur des Geistes.

Geist unter Menschen, der diesen Namen deshalb verdiente, weil er wahre und Zusammenhangsgedanken erzeugte, darnach auch das Handeln regulierte d. h. sich und die Welt herum mit Freiheit aufzubauen versuchte, gab und gibt es nur im Rahmen der wenigen Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Was hatte sich, immer von der Religion abgesehen, seit der Urzeit zugunsten einer Schon-Menschheit geändert? Von der irrigen eigenen Meinung darüber abgesehen, — nichts. Nur diese eigene Meinung selbst wuchs in schier unermeßlichen Progressionen, ebenso wie die Möglichkeit neuer Sinneswahrnehmungen selbst, insbesondere auch durch die künstlichen Sinne und Glieder d. h. durch die fortschreitende Technik dieser Sinne und ihrer Werkzeuge.

So konnte es nicht fehlen, daß sich wenigstens das Gefühl von einem auch qualitativen Unterschiede zwischen Mensch und Tier nach und nach bildete und immer festere Wurzeln faßte, ohne daß sich insbesondere durch jene Kultur des Leibes, auch nur das geringste an dem wahren Sachverhalte hätte ändern können, solange nicht das Ich der Gedachtheit mit seiner Kultur, der des Geistes, auf den Plan trat. Zu der skizzierten irrigen eigenen Meinung trugen auch die schon erwähnten Begriffe wie Recht, Moral, Kunst usw. bei, von denen allen ohne Ausnahme gilt, was wir im 2. Kapitel über solche Begriffe gelernt haben. Es lohnt daher hier nicht, auf sie einzugehen. Nur von der Kunst sei noch bemerkt, daß sie, von der echten abgesehen, die aber auf die herrschende Kultur des Leibes ohne Einfluß ist, nichts weiter als eine künstliche Sinnlichkeit verkörpert, ein Gegenstück also zu den künstlichen Sinnen ist, im übrigen aber für genau dieselben Zwecke wirkt und auch mit genau demselben Erfolge, nämlich, das Plus oder Mehr an natürlichen Empfundenheiten gegenüber dem Tiere, eben durch jene Ausstanzung mit allen körperlichen Mitteln, nur um so größer erscheinen zu lassen. Kurz alle diese Begriffe — Recht und Moral auf der einen, Kunst auf der anderen Seite — sind nichts anderes als immer feiner ausgeklügelte Mittel, das Gemeinschaftstier da, wo es seinesgleichen gefährlich ist, zu zügeln und da, wo solche Gefahr nicht besteht, zum Lohn und Pläsier dafür desto mehr zu entzügeln.

Auf dem Grunde aller solchen Kultur aber lächelt, ewig unschuldsvoll, vollendeter Philosophie immer nur die noch unverjährte, aber, Dank dem Ich der Gedachtheit, doch nicht ewig unverjährbare Tierheit entgegen. Wilson, König Eduard der VII. und wie sie sich immer nennen mögen, sie alle empfinden sich viel richtiger, als es die am meisten zum Ich der Gedachtheit veranlagten, dafür aber politisch desto urteilsloseren Deutschen je vermöchten, als die Ursprünglicheren. Unsere Feinde gehen deshalb auch mit der ganzen Unbefangenheit des Tieres auf ihr Futterziel los und müssen alle im Bereiche der Tierheit liegenden Mittel, dieses Ziel zu erreichen, mit Naturnotwendigkeit erschöpfen, genau wie das vor dem Menschen geschaffene Tier selbst, das, unter Ausschluß einer dritten Möglichkeit, solange es dieses Tier bleiben will, entweder selbst siegen oder von dem Feinde besiegt werden muß, ohne daß von einer Schuld die Rede sein kann. Denn auch der Baum der Erkenntnis d. h. der Unterschied zwischen Gut und Böse, ist, wie wir durch den Berichterstatter Moses gehört haben, nicht schon dem Tiere, sondern erst dem wenigstens schon für die Autorität Gottes zugänglichen Menschen gezeigt worden, so daß bei jenen empfindungsmäßig noch ganz Ursprünglichen, wie noch nicht von einem Unterscheiden zwischen Gut und Böse, so auch noch von keiner Schuld die Rede sein kann.

So sieht und schildert Augustin auch den Ursprung gerade dieses Krieges, der, weil von den noch ganz Ursprünglichen ausgehend, als klassischer, zugleich der Weltkrieg werden mußte, um allen Völkern der Erde, als den gleichmäßig geliebten Kindern der Natur, auch gleichmäßig eine und die nämliche Lehre für ihr späteres Leben in Leib und Seele einzuschreiben, nämlich die Lehre, daß der bisher eingeschlagene Weg, durch bloße Kultur des Leibes höher hinaufzusteigen, ein gründlich verfehlter war.

Die Schilderung findet sich im 7. Kapitel des 1. Buches der Bekenntnisse und knüpft sinngemäß an das Band an, das die Menschen als einzelne Tiere untereinander am innigsten umschlingt, an den Futterneid.

Weil aber wiederum der Kirchenvater spricht, so muß die Schilderung auch wiederum von Urteilen umrahmt sein, die für diejenigen, die wenigstens schon der Autorität Gottes zugänglich sind, von der Unterscheidung zwischen Gut und Böse ausgehen. Wie gleichwohl der Philosoph es meint, wird dem Verstehenden an einer späteren Stelle gesagt.

Die Umrahmung mag jeder selbst nachlesen. Die Schilderung als solche lautet: Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro adspectu collactaneum suum.

Zu deutsch, und zwar in der Übersetzung Hertlings:

„Mit eigenen Augen sah ich einen eifersüchtigen Kleinen; noch konnte er nicht sprechen, aber bleich und mit schelem Blick sah er auf den Milchbruder."

Kann diesem Kleinen wirklich zur Schuld angerechnet werden, was ihm doch, vom Mutterleibe der Natur, als Tier anhaftet? Zwar möchte er das Milchbrüderchen von der Mutterbrust hinwegblicken! Aber dieses Milchbrüderchen lächelt ihm, in der nämlichen Unschuld, aber mit besserer Veranlagung, gar noch zu, durch eben dieses Zulächeln jede Schuld des anderen auch seinerseits ausdrücklich auslöschend.

So auch löscht Augustinus als Philosoph diese Schuld wieder aus, wenn er später alle Werke Gottes für wunderbar und zum Entzücken hinreißend erklärt, namentlich auch das Tier im Menschen, soweit es sich sogar noch im puer d. h. im *„Knaben"* offenbart.

Und werden wir nicht in der Tat zum Entzücken hingerissen, wenn wir von Kriegen lesen, welche die von uns sogenannten Tiere, ebenfalls nach Regeln der Kriegskunst, miteinander führen? Bereiteten sich die Menschen in Rom und anderwärts nicht auch noch künstlich die Entzückungen solcher Tierkämpfe? Gilt nicht das Duell oder der Zweikampf, als Rudiment früherer Zeiten, noch heutzutage als Ehrenpflicht?

Oder wenn wir lesen würden, daß es z. B. bei einer neu entdeckten Ameisenart Sitte sei, die Führer feindlicher Ameisenstaaten auf dem logisch einfachsten Wege meuchlerischer Tötung zu beseitigen, oder, die schon wehrlos gewordenen oder gar schon mit dem Tode ringenden einzelnen Feinde, von einem sicheren Baralong aus, zu guter Letzt auch noch zur Zielscheibe von Vergnügungen zu machen, oder anderes dieser Art, was wir z. B. seitens derjenigen so häufig erfahren haben, die sich rühmen, im Lande der Lichtstadt zu wohnen und an der Spitze aller „Kultur" zu marschieren, würden wir da nicht voller Entzückung über einen so hohen Entwicklungsgrad dieser Tiere nur staunen, aber gar nicht daran denken, von Gut und Böse oder von Schuld zu sprechen, eben weil es sich nur um Tiere handelt?

Sunt pueri pueri, pueri puerilia tractant d. h. *Tiere sind Tiere, und Tiere tun nur Tierhaftes.*

Die bessere Veranlagung der Deutschen zum Ich der Gedachtheit hin macht es diesen schwer, selbst unter dem Gesichtspunkt der Tierheit zu handeln. Aber gegen das Tier, das ihm an die Gurgel gesprungen ist, gibt es nur ein Argument, einmütige und entschlossene Abwehr, nicht aber Predigten über Gut und Böse der von dem anspringenden Tiere gebrauchten Kampfesmittel.

Hier endet die zweite Stufe unseres Lehrganges.

War nun die Laute des philosophischen Vorsängers auf Wahrheit abgestimmt, so werden in solchen Lesern, welche die Philosophie nicht ganz und gar für Humbug halten, auch die wenigen Akkorde, die hier erklungen sind, bereits Ahnungen der Wahrheit hervorgelockt haben und damit den Wunsch, das Anfangswissen durch eigenes Nachdenken zu vermehren.

Spinoza Redivivus.

Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie.

Groß-Oktav. Mit 22 Figuren im Text. Preis 8 Mark.

Inhalt. Kapitel 1: Das Schicksal der bisherigen Philosophie. — Kapitel 2: Das Schicksal der Philosophie Spinozas. — Kapitel 3: Die Hilflosigkeit der gelehrten Wissenschaft gegenüber der Philosophie Spinozas. — Kapitel 4: Eine Hilfe, dargereicht von Spinoza in einem Wahrheitsmodell.

Die Vorrede sagt darüber: Das Büchlein soll eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie sein. Beide finden darin, was sie brauchen.

Gleichzeitig aber wird durch das Gestrüpp der bisherigen Philosophie ein Weg zu Spinoza geschlagen und hierdurch den Anfängern Mut, den Verächtern neue Hoffnung gemacht, in Spinozas Schriften dasjenige zu finden, was der deutsche Name für Philosophie, die Weltweisheit, zu versprechen scheint.

Begonnen ward dieses Werkchen für einen Feldgrauen, der inzwischen dem Vaterlande starb und nunmehr, aus lichteren Höhen lächelnd, die ihm zugedachte Gabe seinen kämpfenden Brüdern weiht.

Eine neuartige Einführung in das Studium der Philosophie, von der man mit gutem Gewissen behaupten kann, **daß etwas ihr ähnliches nicht da war**, ist das Buch Spinoza Redivivus. „Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie" ist der scharfsinnig gewählte Untertitel. Dies Buch ersetzt, was kaum je geboten wird, eine Privatstunde in dem Gegenstand, etwa auch ein philosophisches Seminar . . . Es behauptet sich glänzend neben den anderen einbändigen Einführungen in die heutige Stellungnahme der Philosophie, mögen sie nun vorübergehend systematisch oder historisch sein . . .

Leipziger Neueste Nachrichten.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.
Weltphilosophischer Verlag Halle (Saale).


Stanford University Libraries
3 6105 019 695 753